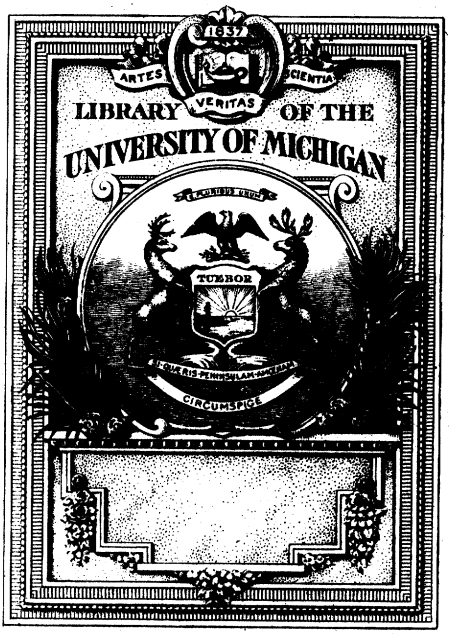
KANT
SÄMTLICHE
WERKE
X. BAND

B
2753
1919


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

B
2753
.1919
V.10

Immanuel Kant

Immanuel Kant

Sämtliche Werke

o

Supplement-Band

1. Vorländer's Kantbiographie
2. Cohen's Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft

Leipzig
Verlag von Felix Meiner

Immanuel Kants Leben

dargestellt von

Karl Vorländer

o

1.—3. Tausend

Band 126

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1911

Copyright 1911 by Felix Meiner in Leipzig
Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

Hermann Cohen

gewidmet

Philos.
Hettner
1-23-25
10994

Vorwort.

Es bleibt eine merkwürdige Tatsache, daß derjenige Philosoph, dessen Lehre in den letzten fünfzig Jahren weit häufiger als die jedes anderen, in Tausenden von Schriften behandelt worden ist, in dieser ganzen Zeit keine einzige Sonderdarstellung seines Lebens erfahren hat. Denn auch bei Kuno Fischer, der hier noch am ehesten zu nennen wäre, bildet der biographische Teil nur die Einleitung zur Behandlung des Systems, und ebenso steht es mit dem wesentlich aus ihm schöpfenden populären Kantbuche M. Kronenbergs, sowie mit Fr. Paulsens bekannter Monographie. So sind wir auch heute, nach siebzig Jahren, noch immer auf die zwar für ihre Zeit verdienstliche, heute aber längst veraltete und vor allem im einzelnen vielfach ungenaue Biographie von W. Schubert angewiesen: während doch die Kantforschung der letzten Jahrzehnte — ich erinnere nur an die Herausgabe des Briefwechsels (vgl. unten S. 212) — auch in biographischer Beziehung so manches Neue zutage gefördert hat.

Wenn gleichwohl bisher keine weitere zusammenhängende Biographie des größten deutschen Philosophen veröffentlicht worden ist, so mag das einerseits darin begründet sein, daß das Material ziemlich weit zerstreut, auch hinsichtlich der früheren Lebensabschnitte vielfach dürftig und unsicher ist; anderseits und noch mehr aber gewiß in dem Umstande, daß das Leben unseres Denkers nur wenige in die Augen fallende große Momente und — abgesehen höchstens von dem Zusammenstoß mit der preußischen Reaktion unter Friedrich Wilhelm II. — keine äußeren Erschütterungen oder leidenschaftlichen Bewegungen zeigt, somit im Verhältnis zu der umwälzenden Lehre zweifellos der weniger interessante Teil ist. Und

doch muß es jedem Kantliebhaber von Wert sein, dieses freilich im ganzen sehr einfach und still verlaufende Gelehrtenleben näher kennen zu lernen; man sieht dann, daß es der inneren Bewegung nicht entbehrt hat. Und da keiner derjenigen Kantforscher, die, durch ihre gründliche Spezialdurchforschung einzelner Abschnitte desselben, eigentlich „die Nächsten dazu" gewesen wären (wir denken dabei namentlich an seine ostpreußischen Landsleute E. Arnoldt, Rud. Reicke, A. Warda u. a., von denen die beiden ersteren schon im Grabe ruhen), eine Gesamtdarstellung unternommen hat, so habe ich es denn gewagt. Der äußere Anlaß kam dabei einem inneren Wunsche entgegen.

Da der vorliegende Band, als Teil der *Philosophischen Bibliothek,* eine Ergänzung zu den Kant-Ausgaben dieser Sammlung bilden soll, so durfte er nicht das noch einmal bieten, was dort bereits — meistens von mir selbst — gegeben ist: nämlich die Entstehungsgeschichte oder gar eine Inhaltsangabe der Schriften. Eine Ausnahme habe ich nur gemacht bei den kleinen Aufsätzen und Zeitungsartikeln der 50er und 70er Jahre, weil diese dort nicht behandelt sind. Da ferner ein bestimmter Umfang nicht überschritten werden sollte, so habe ich mich nach einigem Zögern entschlossen, von allem gelehrten Beiwerk ganz abzusehen, und mich in dieser Beziehung auf einen gedrängten Quellenhinweis am Schlusse beschränkt. Was mein Buch bieten will, ist eine schlichte Erzählung von Kants Leben, wie es sich aus den uns heute vorliegenden Dokumenten ergibt. Auf eine Sonderschilderung von Kants Charakter, sowie eine ausführlichere Darstellung seiner Stellung zu Politik, Religion, Kunst usw., die ich mir für eine andere Gelegenheit vorbehalte, habe ich deshalb von vornherein verzichtet; doch ist manches davon in die biographische Schilderung verwoben. Streitfragen habe ich aus dem nämlichen Grunde nur gestreift; daß sie mir nicht unbekannt geblieben sind, wird der Kenner ohnedies merken. Hoffentlich wird das Buch auch dem letzteren einzelnes Neue bieten. Wenigstens habe ich in der verhältnismäßig kurzen Zeit, die mir zu Gebote stand, in Sachen der Materialbeschaffung keine Mühe gescheut. Mehreren Herren, die

mir dabei behilflich waren, wie Herrn Prof. Dr. Vaihinger (Halle) und meinen Kollegen O. Schöndörffer und A. Rosikat in Königsberg, sage ich auch an dieser Stelle herzlichsten Dank. Das Porträt Kants mit seiner eigenhändigen Unterschrift ist nach der bekannten Kopie des Döblerschen Bildes hergestellt, die auch das Titelblatt von Schuberts Kantbiographie schmückt und uns von allen Abbildungen des Philosophen die beste schien.

Ich habe das Buch demjenigen Manne zugeeignet, dessen ganze bisherige Lebensarbeit der Erneuerung und Fortbildung von Kants Lehre gewidmet gewesen ist, und der auch mich, vor nunmehr schon mehr als drei Jahrzehnten, in die kritische Philosophie eingeführt hat: meinem einstigen Lehrer und jetzigen hochverehrten Freunde Professor Hermann Cohen in Marburg.

Haus Gottesgabe (Taunus),
im September 1911.

Karl Vorländer.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Erstes Kapitel.

Elternhaus. Erste Jugend. Gymnasialzeit. 1—14
1724—1740.

Abstammung S. 1. — Eltern S. 2. — Erste Kindheit S. 4. — Auf dem Fridericianum S. 6—14.

Zweites Kapitel.

Universitätszeit und Hauslehrerjahre. 15—38
1740—1754.

A. Kant als Student. 1740—1746 . . . . . 15—31

Immatrikulation S. 15. — In welcher Fakultät? S. 16. — Art seines Studiums S. 19. — Seine Lehrer S. 20. — Einfluß M. Knutzens S. 21. — Äußere Lebensweise S. 24. — Studienfreunde S. 27. — Vor dem Universitätsgericht S. 28. — Abgang von der Universität S. 29. — Erste Schrift S. 30.

B. Hauslehrerjahre. 1747—1754 . . . . . 31—38

Judschen S. 31. — In Arnsdorf S. 32. — Bei Keyserlings? S. 34. — Charakter dieser Zeit S. 36. — Bewerbung um eine Gymnasiallehrerstelle? S. 37.

Drittes Kapitel.

Fünfzehn Jahre Privatdozent und Magister. 39—86
1755—1770.

1. Aufsätze von 1754 S. 39. — Promotion S. 40. — Habilitation und erste Vorlesung S. 40
2. Vorlesungen. Gegenstände derselben S. 41. — Tagesstunden S. 42. — Benutzung der Kompendien S. 43. — Vortragsweise S. 45.
3. Schriften von 1755 bis 1758 S. 47. — Von 1759 bis 1768 S. 50.
4. Äußere Lebensbedingungen S. 55.

Seite

5. Geselliger Verkehr S. 59. — Kleidung S. 60. — Freunde: Wobser S. 60. Green S. 60f. Kaufleute S. 61. Offiziere S. 62f. Damen S. 63f. — Zuhörer S. 65. — Innenleben S. 66.
6. Geistige Einflüsse der 60er Jahre: Rousseau S. 68. Hamann S. 69. — Herder S. 71. — Lambert S. 73. — Moses Mendelssohn S. 74.
7. Erfolglose Bewerbungen S. 75. — Unterbibliothekar an der Schloßbibliothek S. 79. — Ruf nach Erlangen S. 83, nach Jena S. 85. — Ordentlicher Professor in Königsberg S. 85f.

Viertes Kapitel.

Bis zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft. 87—118
1770—1781.

1. Antritt des Professoramtes (Inaugural-Dissertation) S. 87. — Verhältnis zu Minister von Zedlitz S. 88. — Markus Herz S. 92. — Avancement S. 93.
2. Vorlesungen: Ihr Gegenstand S. 94. — Zuhörer S. 96. — Charakter der populären Vorlesungen S. 97.
3. Schriften: Arbeit an der Vernunftkritik S. 98. — Rezension Moscatis S. 99. — Von den Menschenrassen S. 100. — Lateinische Rede von 1777 S. 101. — Aufsätze über das Dessauer Philanthropin und Unterstützung desselben S. 102.
4. Geselliger Verkehr: Im Hause Keyserling S. 108. — An der Mittagstafel des Gasthauses S. 110. — Kanzler von Schrötter S. 110.
5. Brieflicher Verkehr und persönliche Beziehungen: Wieland, Nicolai, G. Jacobi S. 111. — Hamann S. 112. — Lavater S. 113. — Lambert S. 114. — Mendelssohn S. 115. — Markus Herz und Biester S. 116. Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft S. 118.

Fünftes Kapitel.

Kant auf der Höhe seiner geistigen Tätigkeit. 119—160
1781—1790.

1. Übersicht über die Schriften dieser Periode S. 119.
2. Vorlesungen S. 121. — Verhältnis zu den Zuhörern S. 125. — Als Dekan und Rektor S. 128. — Sonstige Ehrungen S. 133.
3. Privatleben: Persönlicher Umgang: Green und Motherby S. 134. Kraus S. 135. Johann Schultz und sonstige Kollegen S. 136. Hippel S. 137. — Wohnung S. 139. — Junggesellentum S. 141. — Tageslauf S. 144.
4. Verhältnis zur Öffentlichkeit: Steigender Ruhm

Seite

S. 146. Anhänger in Jena S. 147, Marburg S. 149, Halle, Leipzig, Göttingen S. 150. — Kant in Süddeutschland und Österreich S. 151. — Rezension von Herders ‚Ideen' S. 153. — Beginnende geistige Reaktion in Preußen S. 156.

Sechstes Kapitel.

Die Altersjahre. 161—211

1790—1804.

1. Beginnende Altersspuren S. 161. — Die Vorlesungen der letzten Jahre S. 162. — Ende der akademischen Tätigkeit S. 163.
2. Weitere Ausbreitung der Kantischen Philosophie in den 90er Jahren: A. In Deutschland S. 166. — B. Im Ausland S. 173.
3. Der Zusammenstoß mit der preußischen Reaktion und die gleichzeitigen Schriften.
   a) Vorbereitungen. Die Schriften von 1791—1794 S. 176.
   b) Maßregelung Kants und seine Verantwortung. Schriften von 1795—1798.
   Letzte Schriften S. 190.
4. Häusliches Leben: Kants Tischgesellschaften S. 192. — Verhältnis zu den Geschwistern S. 196.
5. Die letzten Jahre S. 197. — Zunehmende Altersschwäche S. 199. — Entlassung Lampes S. 200. — Letztes Werk S. 201. — Das Jahr 1802 S. 202. — 1803 S. 203. — Schlaganfall S. 205.
6. Langsames Sterben S. 205. — Tod S. 207. — Aufbahrung S. 207. — Begräbnis S. 208. — Gedenkfeier am 23. April 1804 S. 210. — Letzte Ruhestätte und Denkmäler S. 210f.

Quellen 212
Zeittafel 214
Namen-Register 218

Erstes Kapitel.

Elternhaus. Erste Jugend. Gymnasialzeit.

1724—1740.

1. *Abstammung. Eltern. Erste Kindheit.*

Immanuel Kant wurde in der fünften Morgenstunde des 22. April 1724 in einem einfachen Bürgerhause der heute noch bestehenden „vorderen Vorstadt" zu Königsberg in Preußen geboren. Die Gasse, in der es lag, hieß damals die Sattlergasse. Auch sein Vater, Johann Georg Kant, betrieb daselbst das ehrsame Handwerk eines Sattler-, genauer Riemermeisters. Die Vorfahren väterlicherseits stammten der Familienüberlieferung nach aus Schottland, wo in der Tat schon im 17. Jahrhundert der auch gegenwärtig noch dort vorkommende Familienname *Cant* nicht selten war. Kant selbst hat darüber als 73jähriger dem schwedischen Bischof Lindblom, der den Stammbaum des Philosophen in Schweden suchte, geschrieben, daß sein Großvater „einer von den vielen" gewesen sei, „die am Ende des vorigen und im Anfang dieses Jahrhunderts aus Schottland, ich weiß nicht aus welcher Ursache, in großen Haufen emigrierten, und davon ein guter Teil sich unterwegens auch in Schweden, der Rest aber in Preußen, vornehmlich über Memel verbreitet hat"; und weiter, daß derselbe in Tilsit gestorben sei. Seit einigen Jahren ist aber aktenmäßig nachgewiesen, daß bereits der Urgroßvater unseres Philosophen „Richard Kandt" im Jahre 1667 als bejahrter Mann „Krüger", d. h. Wirt in Werden bei Heydekrug war. Sein Sohn „Hanß Kandt" dagegen hatte das Riemerhandwerk erlernt, sich als Handwerksgeselle in „frembden Landen" umgesehen und sich dann — anscheinend um 1670 — als Riemermeister in der Stadt Memel nieder-

gelassen, nachdem er sein Meisterstück in dem benachbarten Tilsit gemacht hatte[1]). Er heiratete bald darauf, anscheinend eine einheimische Bürgerstochter, die ihm Ende Dezember 1682 als zweiten von drei Söhnen den Vater unseres Immanuel, Johann Georg, gebar. Während der Großvater in Memel blieb, wo er noch 1715 eine zweite Ehe schloß, wanderte Johann Georg — vielleicht ebendeshalb — nach Königsberg aus und verheiratete sich dort, beinahe 33jährig, am 13. November 1715 mit der Tochter eines Handwerksgenossen, der 18jährigen Anna Regina Reuter (geb. 15. März 1697).

Für den pietistischen Geist, der von Anfang an in dem neuen Hausstand herrschte, sind die Worte bezeichnend, welche die Neuvermählte in ein von ihr auch weiter geführtes „Hausbuch" — wir dürfen wohl an eine Familienbibel denken — eintrug: „Anno 1715 d. 13. November habe ich Anna Regina Reuterin mit meinem lieben Mann Johann Georg Kant[2]) unsern hochzeitlichen Ehrentag gehalten und sind von Herrn M(agister) Lilienthal copulirt worden in der Kneiphöfschen Tum (= Dom) Kirche. Der Herr unser Gott erhalte uns von dem Thau des Himmels und der Fettigkeit der Erde so lange bis er uns zusammenbringen wird zu der Hochzeit des Lammes um Jesu Christi seines Sohnes willen. Amen." Aus dieser Ehe gingen innerhalb von zwanzig Jahren nicht weniger

---

[1]) Daher wohl der Irrtum des Enkels, daß sein Großvater Tilsiter Bürger gewesen sei. Immerhin wäre es möglich, daß der Großvater in ganz jugendlichen Jahren mit seinem Vatter aus Schottland eingewandert wäre, da er, nach dem betreffenden Aktenstück zu schließen, der reformierten (kalvinischen) Gemeinde in Memel angehörte, deren Mitglieder sich schon 1640 hauptsächlich aus Holländern und Schotten zusammensetzten. Durch seine Heirat (s. oben) kam er dann mit seiner Familie in die Kirchenbücher der lutherischen Gemeinde.

[2]) Aus dieser Niederschrift wie auch aus den schon vorher benutzten Urkunden ergibt sich, daß der Name der Familie von Anfang an mit *K* und nicht mit *C* geschrieben wurde: so daß die von Schubert und den ihm folgenden übrigen Biographen übernommene Angabe des auch sonst nicht besonders zuverlässigen Hasse, Kants Eltern, ja er selbst habe seinen Namen anfangs noch *Cant* geschrieben und ihn nur deshalb in *Kant* verändert, weil manche Leute ihn wie *Zant* aussprachen, keinen tatsächlichen Untergrund zu haben scheint.

als neun Kinder hervor. Unserem Immanuel waren schon drei Geschwister vorausgegangen, doch war das erste Kind der zarten Frau (eine Tochter) totgeboren, und ein kleiner Bruder, noch ehe er das erste Lebensjahr vollendet, gestorben. So behielt er nur eine um fünf Jahre ältere Schwester (Regina), während von dem ihm noch folgenden fünf Geschwistern zwei Schwestern und ein Bruder (Johann Heinrich, geb. 1735) die Eltern überlebten.

Bereits am Tage nach seiner Geburt, einem Sonntag, wurde der neue Stammhalter der Familie und zwar auf den Namen Emanuel getauft, der für den 22. April, seinen Geburtstag, in den älteren preußischen Kalendern steht, und der ja auch zu der frommen Sinnesart der Eltern, insbesondere der Mutter, paßte. Zu dem Tauftage ihres Ältesten hat die letztere, als hätte sie seinen Ruhm vorausgeahnt, eine ausführlichere Eintragung, als bei den übrigen Kindern, in das „Hausbuch" gemacht. Sie beginnt mit den Worten: „Anno 1724 d. 22ten April Sonnabends des Morgens um 5 Uhr ist mein Sohn Emanuel an diese Welt geboren und hat d. 23ten die heilige Taufe empfangen." Dann werden die sechs Taufpaten aufgezählt: vier männliche (ein Gürtler, ein „Gerichtsverwandter", ein Kaufmann aus Königsberg, ein Kupferschmied aus Memel) und zwei weibliche (eine Jungfer Dürren und eine Frau Wolfin). Und sie schließt mit dem frommen Wunsche: „Gott erhalte ihn in seinem Gnaden Bunde bis an sein seliges Ende um J: C: Willen. Amen."

Der Philosoph, der sich in religiöser Hinsicht so ganz anders entwickeln sollte, hat gleichwohl bis in sein höchstes Alter stets mit ebensoviel Hochachtung wie warmer Dankbarkeit von dem Tone, der in seinem Elternhause herrschte, und von der Erziehung, welche die einfachen Handwerksleute ihren Kindern mitgaben, gesprochen. „Nie, auch nicht ein einziges Mal," äußerte er wiederholt zu Borowski, „hab' ich von meinen Eltern irgend etwas Unanständiges anhören dürfen, nie etwas Unwürdiges gesehen." Und noch als 73jähriger schrieb er in dem Entwurf zu dem bereits erwähnten Briefe an Bischof Lindblom die Worte nieder, daß „meine beiden Eltern (aus dem Handwerksstande) in Rechtschaffenheit, sittlicher Anständigkeit und Ordnung musterhaft, ohne ein Vermögen (aber doch auch

keine Schulden) zu hinterlassen, mir eine Erziehung gegeben haben, die von der moralischen Seite betrachtet gar nicht besser seyn konnte, und für welche ich bei jedesmaliger Erinnerung an dieselbe mich mit dem dankbarsten Gefühle gerührt finde." Über den im elterlichen Hause herrschenden Pietismus speziell äußerte er sich gegen seinen Kollegen Rink noch in seinem Alter einst in folgender Weise: „Man sage dem Pietismus nach, was man will. Genug! Die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Not, keine Verfolgung setzte sie in Mißmut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. . . . Noch entsinne ich es mich, wie einst zwischen dem Riemer- und Sattlergewerke Streitigkeiten über ihre gegenseitigen Gerechtsame ausbrachen, unter denen auch mein Vater erheblich litt. Aber dessenungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in betreff der Gegner von meinen Eltern behandelt und mit einem solchen festen Vertrauen auf die Vorsehung, daß der Gedanke daran, obwohl ich damals eine Knabe war, mich dennoch nie verlassen wird."

Während der Vater ein Mann von offenem geradem Verstande war, der Arbeit und Ehrlichkeit als die erste Tugend ansah und darum auch von seinen Kindern forderte, hatte auf sein Gemüt mehr Einfluß die fromme Mutter, die nach Kants eigenem Urteil (gegen Wasianski) „eine Frau von großem natürlichen Verstande, einem edlen Herzen und einer echten, durchaus nicht schwärmerischen Religiosität" war. Sie ging mit ihrem „Manelchen" oft ins Freie, machte ihn auf die Gegenstände und Erscheinungen der Natur aufmerksam, lehrte ihn manche nützlichen Kräuter kennen, erzählte ihm sogar vom Bau des Himmels soviel, als sie selbst wußte, und bewunderte seinen Scharfsinn und seine Fassungskraft, die sie später freilich zuweilen etwas ins Gedränge gebracht haben mögen. In Erinnerung an diese Spaziergänge, gestand der Greis einst Jachmann: „Ich werde meine Mutter nie vergessen; denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in

mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur; sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden, heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt." Ja, so oft er von ihr sprach, war er gerührt und glänzte sein Auge. Er meinte übrigens auch seine Gesichtszüge und die Körperkonstitution, bis auf die eingebogene Brust, von der Mutter geerbt zu haben. Noch in seinem Alter sprach er mit Wehmut davon, daß er sie viel zu früh für ihn — der dreizehnjährige Knabe die 40 jährige — verloren habe. Nach dem Familienbuch starb sie am 18. Dezember 1737 an einem „hitzigen und giftigen Flußfieber"; nach der Erzählung des Sohnes (an Wasianski) hätte sie sich am Bette einer an typhösem Fieber erkrankten Freundin die nämliche Krankheit geholt und wäre nach wenigen Tagen daran gestorben.

Daß sie für ihre Zeit verhältnismäßig gebildet war, geht u. a. schon aus der Tatsache hervor, daß ihre Eintragungen in das Familienbuch fast keine orthographische Fehler aufweisen, während vornehmere Frauen, die uns in Kants Leben begegnen werden, wie die Kommerzienrätin Jacobi oder gar die Frau von Klingsporn geb. von Knobloch und Fräulein Maria von Herbert, in diesem Punkte das Menschenmöglichste oder vielmehr -unmöglichste leisten.

Die fromme Mutter besuchte mit ihren Kindern gern die Betstunden des Dr. theol. Franz Albert Schultz, nachdem dieser 1731 als Konsistorialrat und Pfarrer an die Altstädtische Kirche in Königsberg gekommen war. So wurde dieser bedeutende Mann, von dem wir bald noch mehr hören werden, auf den begabten, wenn auch etwas schüchternen Knaben aufmerksam. Er redete den Eltern, die er öfters besuchte, zu, ihren Immanuel, der bis dahin den Elementaruntericht der vorstädtischen Hospitalschule genossen hatte, zum Universitätsstudium vorbereiten zu lassen; womit er gewiß einem Herzenswunsche der liebenden Mutter entgegenkam. So trat der achtjährige Knabe im Herbst 1732 — nicht, wie bei Schubert steht, erst 1733 — in das drei Jahrzehnte zuvor zum Gymnasium erhobene, heute noch unter dem Namen „Kgl. Friedrichskollegium" bestehende *Collegium Fridericianum* seiner Vaterstadt ein.

2. *Auf dem Fridericianum* (Herbst 1732 bis Herbst 1740).

Die Anstalt, der die nun folgenden acht Jahre seines Lebens in erster Linie gehören sollten, hatte eine nicht unbedeutende Rolle in der geistigen Entwicklung Königsbergs gespielt. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hatte der damals noch frische und jugendkräftige Pietismus seinen Einzug in die Stadt am Pregel gehalten. Die im Zusammenhang damit 1698 von einem gewissen Gehr gegründete Privatschule hatte dann bereits nach drei Jahren von dem neugekrönten König Friedrich I. das Privilegium als „Kgl. Schule auf dem Sackheim" bekommen, bald darauf (November 1702) in dem von Spener selbst gesandten Dr. theol. Lysius einen ausgezeichneten Direktor und 1703 den Namen *Collegium Fridericianum* erhalten. Nachdem dieser beinahe 30 Jahre an Universität und Schule aufs nachhaltigste gewirkt, trat, nach kurzem Zwischenraum 1733 ein nicht minder bedeutender Mann an seine Stelle, der vorhin genannte Franz Albert Schultz, der nach B. Erdmann „für die nächsten zwanzig Jahre der Träger der geistigen Entwicklung Königsbergs" gewesen ist. Ebenfalls aus Halle gekommen, war er Pietist und Wolfianer zugleich, wie denn auch seine pro venia legendi eingereichte Dissertation von der „Übereinstimmung der Vernunft mit dem Glauben" handelte, und Wolf selbst von ihm gesagt haben soll: „Hat mich je jemand verstanden, so ist's Schultz in Königsberg."

Durch die Gunst König Friedrich Wilhelms I. schon in seinen früheren Stellungen getragen, stieg der 41jährige rasch zu einer ganzen Reihe von Ämtern, u. a. zum Theologieprofessor, Direktor des Fridericianums und etwas später (1737) zum Generalinspektor des gesamten Kirchen-, Schul- und Armenwesens im „Königreiche Preußen", d. i. Ostpreußen, auf. Auf allen diesen Gebieten, als Universitätslehrer wie als Seelsorger, als Schulmann wie als Verwaltungsbeamter, hat er in seiner Art Vorzügliches geleistet. Er ist der geistige Urheber fast aller in den 30er Jahren in Kirchen- und Schulsachen ergangenen Reformerlasse gewesen, und innerhalb der kurzen Zeit von acht Jahren sind unter seiner Verwaltung in der Provinz Preußen über 1500 Landschulen entstanden!

Dieser in mancher Beziehung ausgezeichnete Mann also war es, der den kleinen Sattlerssohn dem Gymnasium zuführte, und der während der ganzen folgenden Zeit Kants Eltern, die zwar nicht gerade Mangel litten, aber bei ihrer großen Kinderschar doch sehr eingeschränkt leben mußten, öfters in zarter Weise — indem er ihnen unentgeltlich Brennholz anfahren ließ — unterstützt[1]), auch die einfache Handwerkerfamilie von Zeit zu Zeit zu besuchen nicht verschmäht hat. Kein Wunder daher, wenn der Philosoph dem Wohltäter seiner Jugend stets ein dankbares Andenken bewahrt und noch gegenüber dem Vertrauten seiner letzten Lebensjahre (Wasianski) sein Bedauern darüber ausgesprochen hat, daß er nicht dazu gekommen sei, ihm, wie er beabsichtigt, ein literarisches Ehrendenkmal zu setzen. Wir werden ihm auch während Kants Universitätszeit noch einmal begegnen.

Freilich, diese Wohltat hatte auch ihre Schattenseiten. Es war doch ein extrem-pietistischer Geist, in dem die Anstalt, die der Knabe nun acht Jugendjahre hindurch besuchte, geleitet ward[2]). Und so ist es sehr erklärlich, daß Immanuel — und je älter er wurde, um so mehr — „an dem Schema von Frömmigkeit oder eigentlich Frömmelei“ (wie Borowski, selbst ein Theologe, sagt), „zu dem sich manche seiner Mitschüler und bisweilen nur aus sehr niedrigen Absichten bequemten, durchaus keinen Geschmack finden konnte.“

---

[1]) Außerdem hat (nach Borowski, S. 194) auch der Professor der Medizin Dr. Bohlius (geb. 1703, seit 1741 Prof. in Königsberg) „in seiner Kindheit und Jugend ihm und seinen Eltern wohlgetan“, Damit stimmt, daß Kant diesem als seinem „insonders hochzuehrenden Gönner“ seine erste Schrift widmete, als „Beweistum der Dankbarkeit“ für das „besondere Merkmal“ von Gütigkeit, das Bohlius ihm erzeigt habe, und die „Verbindlichkeit“, „womit er ihm verpflichtet sei“ (*Vorwort* vom 22. April 1747).

[2]) Sie hieß denn auch im Volksmunde die „Pietisten-Schule“: eine Benennung, die indes ihren Leitern nicht gepaßt zu haben scheint. Zu den wenigen Erinnerungen, die Kant aus seiner Schulzeit erzählte, gehört die von Hasse (a. a. O. S. 34) wiedergegebene: Einst sei ein Straßenjunge bis zu dem Inspektor Schiffert (s. oben) gedrungen und habe gefragt: „Ist hier die Pietistenschule?“ Worauf jener ihm eine tüchtige Tracht Prügel habe geben lassen, mit den Worten: „Nun weißt du, wo die Pietistenschule ist.“

Es sind uns gerade aus dieser Zeit (1742) ausführliche Nachrichten über die Einrichtungen und den Geist der Anstalt von deren Inspektor Schiffert (der auch zu Kants Lehrern gehörte) erhalten. Und wir können es uns nicht versagen, wenigstens das Wichtigste davon hier einzuschalten, damit sich der Leser einen anschaulichen Begriff von der geistigen Umgebung machen kann, in der Kant acht seiner schönsten Jugendjahre verlebt hat. Der Zweck des Gymnasiums bestand nach Schiffert darin, „daß einesteils die Untergebenen aus ihrem geistlichen Verderben errettet und das rechtschaffene Christentum ihren Herzen von Jugend auf eingepflanzet, andernteiles aber auch ihr zeitliches Wohlsein befördert werden möge". Darum laute die grundlegende Bestimmung der Schulgesetze: „Wer die Zeit seiner Jugend wohl anwenden und den Grund seines Glückes auf Erden in der Schule legen will, muß zuvörderst bei allen seinen Handlungen das Andenken an Gott, der überall gegenwärtig ist und vor dem allein ein rechtschaffenes Herz gilt, zu erwecken und zu unterhalten suchen." Nach dieser Grundanschauung, für die nicht die geistige Ausbildung, sondern die christliche Lebensführung die Hauptsache war, waren alle einzelnen Einrichtungen zugeschnitten. Auch wenn Immanuel nicht im Schulgebäude selbst gewohnt und hier jeden Tag mit einer zwischen 5 und 6 Uhr früh gehaltenen halbstündigen Morgenandacht begonnen und um 9 Uhr abends ebenso mit einem Abendgebet beschlossen hat, so war er doch auf Schritt und Tritt von Religion und immer wieder Religion umgeben. Jede Stunde begann und schloß mit einem „erwecklichen und kurtzen Gebet, auf daß die Schüler den Unterricht selbst nicht anders als vor dem Angesicht des allgegenwärtigen Gottes annehmen mögen". An jedem Vormittag wurde ferner in allen fünf Klassen von 7—8 „Theologie" gelehrt, d. h. der Katechismus („die Ordnung des Heils") nebst einer Menge von Sprüchen und biblischen Geschichten eingeprägt; in den oberen Klassen kam hinzu eine „gründlichere und systematische Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten und der biblischen Bücher Alten und Neuen Testaments". Aber auch die übrigen Fächer wurden, wo es nur irgend anging, in die nächste Beziehung mit der Religion gebracht. So wurde das Griechische

— am Neuen Testament gelehrt: in der Tertia einige Kapitel aus dem Evangelium Johannis, in Sekunda Matthäus und Markus nebst einigen paulinischen Briefen, in der Prima das übrige Neue Testament gelesen; von sonstiger griechischer Lektüre hören wir nichts! Kein Wunder, wenn in Kants Schriften die griechischen Klassiker so stark hinter den lateinischen zurücktreten. Ja selbst die Geschichte, die übrigens zusammen mit Geographie und Mathematik Lysius überhaupt erst unter die Lehrfächer einer Königsberger höheren Lehranstalt aufgenommen hatte, wurde an das Alte und Neue Testament angeschlossen und sollte zudem „womöglich" in lateinischer Sprache wiedergegeben werden!

Zu diesem regelmäßigen Unterricht kam von religiösen Einwirkungen allwöchentlich noch hinzu: erstens eine Erbauungsstunde Montag abends von 6—7, zweitens eine Betstunde gemeinsam mit Erwachsenen Freitag früh von 5—6 (!), drittens an einem für jede Woche besonders festzusetzenden Tage besondere Katechisationen durch den Direktor, und endlich zum Schluß des wöchentlichen Unterrichtsbetriebes am Samstag vormittag eine Ermahnung des Inspektors an sämtliche Schulangehörige, „da erstlich ein Lied gesungen und nach vorhergegangenem Gebet, sowohl was die Studien als gute Ordnung anlanget als was sonst nötig ist und die Woche über bemerkt worden, erinnert, die übrige Zeit aber dieser Stunde zur Erweckung gegen den Sonntag angewandt wird; worauf man mit Gebet und Singen einiger Verse aus einem Lied schließt." Der Sonntag diente selbstverständlich erst recht dem Seelenheil. Hören wir: „Des Sonntags wird von 8—9 in der Kirche öffentlich (mit der Jugend) katechisiert. Hierauf hört sie die Predigt an, welche sofort durch Fragen mit ihr wiederholt wird; und ebenalso wird es auch mit der Nachmittagspredigt gehalten. Endlich wird der Beschluß des Sonntags mit einer Wiederholung der gehörten Predigten gemacht, wobei man gleichfalls auf den Seelenzustand der Jugend sieht, die gehörte Wahrheiten auf sie deutet und ihr liebreich andringt." Und zu dem regulären Religions-Wochenbetrieb kamen endlich noch die außergewöhnlichen religiösen Übungen, wie die schon vier Wochen vorher beginnenden „Vorbereitungen" auf den Genuß des Abend-

mahls mit ihren für bestimmte Tage festgesetzten Ermahnungs-, Selbstprüfungs- und „Erweckungs"-Stunden.

Kurz, das ganze Anstaltsleben war, nach dem Vorbilde der Franckeschen Anstalten in Halle, mit deren Lehrbüchern auch die Königsberger zum großen Teil übereinstimmten, vom Geiste des Pietismus ganz und gar durchsäuert. Wahrlich, man kann begreifen, daß bei solcher Überfütterung mit dem, was die zartesten und tiefsten Saiten der Kindesseele berührt, bei vielen ihrer Zöglinge gerade das Gegenteil des beabsichtigten Zweckes erreicht wurde, daß insbesondere unser Kant vielleicht mit infolgedessen sich später von der Gefühlsseite der Religion ganz abgekehrt, auch gegen Gemeindegesang und Gebet zeitlebens eine auffallende Abneigung behalten hat. Er, der in seinen Vorlesungen über *Pädagogik* darauf hielt, man müsse die Kinder in Freiheit erziehen und sie müßten fröhlichen Herzens sein und „heiter in ihren Blicken wie die Sonne", kann wohl einmal, wie berichtet wird, gegen seinen Freund Hippel geäußert haben: „ihn überfiele Schrecken und Bangigkeit, wenn er an jene Jugendsklaverei zurückdächte."

Daß mit dem frömmelnden Geiste der Anstalt ein mechanisches Auswendiglernen der meisten Aufgaben verbunden war, und daß über allem „das bleierne Schicksal der Züchtigung schwebte", — diese Angaben von Kants frühestem Biographen (1802), dem Königsberger Arzte Mortzfeld, erscheinen uns nach alledem sehr wahrscheinlich. Rink, der das Fridericianum gegen solchen „Verruf" in Schutz zu nehmen sich bemüht, gesteht immerhin als „selbstverständlich" zu, daß Kant an der damaligen Schulmethode in späteren Jahren manches auszusetzen fand und erkennt die Möglichkeit an, daß gerade durch die stete Gewohnheit der Erbauungs- und Gebetstunden in dem Herzen des Knaben das Interesse für Religiosität erkaltete und verkümmerte. Besonders schlecht scheint es in der frommen Anstalt mit dem vorgeschriebenen Unterricht in Mathematik und Logik — von Naturwissenschaft war überhaupt nicht die Rede — bestellt gewesen zu sein. Über ihn sprach der Philosoph in späteren Jahren nur unter Lachen. „Diese Herren", äußerte er gegen seinen begabten früheren Mitschüler Cunde (vgl. S. 12), „konnten

wohl keinen Funken, der in uns zum Studium der Philosophie oder Mathese lag, zur Flamme bringen." — „Ausblasen konnten sie ihn wohl," meinte der andere ernst. Der einzige Lehrer, der außer Schultz anregend wirkte, war der Lateinlehrer in Prima, ein gewisser Heydenreich, dem der Philosoph noch später gern und oft nachrühmte, daß er durch seine Art der Erläuterung der Klassiker nicht bloß die Kenntnisse der Schüler erweitert, sondern auch für die Richtigkeit und Bestimmtheit ihrer Begriffe gesorgt habe. So wurde der Schüler Kant nicht bloß ein verhältnismäßig guter lateinischer Stilist, sondern es wurde in ihm auch der Grund gelegt zu jener ausgebreiteten Kenntnis der römischen Dichter und Philosophen, die in seinen Schriften zum Ausdruck kommt. Noch in seinem hohen Alter — Borowski erzählt es vom Jahr 1792! — konnte er aus den römischen Klassikern lange Stellen, die ihm besonders gefallen hatten, ohne Anstoß hersagen.

Unterstützt wurde dabei schon der Gymnasiast Kant durch sein ausgezeichnetes Gedächtnis. Aber wir dürfen bei dem auf ihn vererbten Geist des elterlichen Hauses annehmen, daß er auch fleißig gewesen ist. Gewiß war er darin ein Kind wie andere auch, daß er gern mit seinen Altersgenossen gespielt hat. Er spricht einmal in der Anthropologie (S. 104 f.) von der Zeit, „wie ich als Knabe wenn ich mich durch Spiele ermüdet zum Schlafe hinlegte", ein ander Mal in einem Brief an Reusch, daß er öfters am „Schusterbrunnen", einem in seiner Knabenzeit leeren Wasserbecken, gespielt habe (Briefw. I, S. 386)[1]). Er hat sich auch einmal nach seiner eigenen Angabe in seinen ersten Schuljahren — also vielleicht schon auf der Elementarschule — eine Strafe zugezogen, weil er auf dem Weg nach der Schule mit seinen Kameraden eifrig gespielt, seine Bücher deshalb irgendwo niedergelegt und dann in seiner Zerstreutheit ohne sie in die Klasse gekommen sei. Aber, wenn er Borowski gestand, in „manchen Dingen" in seiner Schulzeit vergeßlich gewesen zu sein, so seien es doch solche gewesen, „die den Schulfleiß nicht affizierten".

[1]) Weshalb man freilich noch nicht mit dem anonymen Verfasser von „I. Kants Biographie" (Leipzig 1804) aus dem kleinen Kant einen „wilden, lustigen Gassenjungen" zu machen braucht (ebd. S. 28).

Darauf läßt auch das noch erhaltene „Schul-Avancement“ des Fridericianums schließen; schon nach einem halben Jahre hatte sich der kleine Kant auf den zweiten Platz emporgeschwungen, zu Michaelis 1733 war der Neuneinhalbjährige Primus in Quinta, desgleihhen ein Jahr später in Quarta, Ostern 1736 in Tertia, Herbst 1737 in Untersekunda, ein Jahr später in Obersekunda, und als Zweitoberster verließ er Herbst 1740 die Anstalt. Auch sein Betragen muß gut gewesen sein; denn er erzählt selbst später, daß trotz der schlechten Schuldisziplin er und einige andere selbst einem gebrechlichen und mißgestalteten Lehrer (Heydenreich?) stets große Aufmerksamkeit, Folgsamkeit und Achtung bewiesen hätten, weil sie in seinen Stunden viel hätten lernen können.

Zu diesen „einigen anderen“ werden wohl vor allen seine Freunde David Ruhnken und Johannes Cunde (Kunde) gehört haben, mit denen ihn auf den oberen Klassen die gemeinsame Begeisterung für die antiken Klassiker verband. Sie bildeten ein förmliches Kleeblatt, das sich öfters zur Privatlektüre solcher lateinischer Schriftsteller zusammenfand, die nicht auf der Schule gelesen wurden; gute Ausgaben schaffte Ruhnken, der Wohlhabendste der drei, an, z. B. einmal eine besonders kostbare Livius-Ausgabe (von Drakenborg). Sie entwarfen schon Pläne späterer literarischer Arbeiten, bei denen sie sich als *Cundeus, Cantius* und *Ruhnkenius* bezeichnen wollten. Von den dreien ist Cunde, der sich infolge seiner Armut frühzeitig durch übermäßige Arbeit aufrieb, schon 1759 als Inhaber einer Rektorstelle in dem ostpreußischen Landstädtchen Rastenburg gestorben, während Ruhnken, der ein Jahr älter als Kant war, aber ein Semester später als dieser das Fridericianum verließ, schon zwei Jahre darauf nach Holland ging und dann mehrere Jahrzehnte lang als einer der ersten Philologen seiner Zeit an der Leidener Hochschule glänzte. Er allein hat dann wirklich den Gelehrtennamen Ruhnkenius dauernd angenommen und ist so jener Jugendliebhaberei treu geblieben, während sein größerer Freund auf andere Bahnen getrieben ward. Aber Ruhnken hatte auch in der Ferne die alten Zeiten nicht vergessen. Noch nach dreißig Jahren, am 10. März 1771, richtete er, durch den Besuch eines gemeinsamen Freundes (Wielkes) angeregt, einen

ausführlichen, sehr freundschaftlichen Brief — natürlich in klassischem Latein — an den alten Schulkameraden, der heute in der Akademieausgabe von Kants Briefwechsel vollständig vorliegt, und suchte ihn, wie aus einem acht Tage später verfaßten Schreiben des genannten Wielkes hervorgeht, zu einer Reise nach Holland zu bewegen: „Ruhnkenius und ich," schreibt Wielkes, „wir haben eine Verschwörung gegen Sie gemacht. Wir wollen uns alle Mühe geben, Sie zu einer Herüberkunft zu nötigen .... Unser Haus wäre Ihre Wohnung, sowie unsere Küche alsdenn unter Ihren Befehlen stünde. Herr Ruhnkenius würde sich mit uns allen um die Wette beeifern, Ihren Aufenthalt Ihnen angenehm zu machen." Von Leiden aus könne Kant auch, seinen „ehemaligen Vorsatz" verwirklichend, in 18 Stunden England erreichen, außerdem Swedenborg kennen lernen: „ein Mensch, der Geister sieht und mit allen unsichtbaren Wesen in geheimer *Correspondence* steht." Allein es war zu spät. Kant war damals schon in die gewaltige Vorarbeit zu seiner Kritik der Vernunft vertieft, und das Interesse für Swedenborg, das ihn zu seinen „Träumen eines Geistersehers" veranlaßt hatte, war nicht mehr stark genug, den 47jährigen aus der gewohnten Königsberger Umgebung in die weite Welt hinauszulocken.

Doch kehren wir von dieser kleinen chronologischen Abschweifung zu dem Abschluß von Kants Gymnasialzeit zurück. Daß neben Elternhaus und Schule auch andere Einflüsse auf Verstand, Gemüt und Phantasie des geweckten Knaben und heranreifenden Jünglings gewirkt haben, ist selbstverständlich. So führte ihn sein täglicher Schulweg, ja jeder Gang in die Hauptteile der Stadt über die ganz in der Nähe seines Elternhauses gelegene „grüne Brücke", den Mittelpunkt des Flußhandels. Hier sah er auf der einen Seite die zahlreichen leicht gezimmerten polnischen Flußfahrzeuge, welche die Roherzeugnisse des damals noch großen Polenreiches aus zum Teil weit entlegenen Gegenden pregelabwärts hergeführt hatten, um sie gegen Kolonialwaren, Wein oder Fertigfabrikate umzutauschen, von Schiffern geleitet, deren buntgemischte Nationalität sich in Sprache und Tracht verriet. Auf der anderen Seite lagen die aus der Ostsee und dem Frischen Haff gekommenen, in die Pregelmündung eingefahrenen großen englischen und

holländischen Seeschiffe, die eben jene Kolonialwaren mitgebracht hatten und nun ihrerseits Littauens, Polens und Preußens Erzeugnisse nach Skandinavien, England, Schottland, ja wohl auch Frankreich ausführten. Und dazu der durch alle diese wechselseitigen Beziehungen bedingte, zum Teil in den Händen polnischer Juden liegende starke Kauf- und Handelsverkehr! Überhaupt war Königsberg mit seinen etwa 6000 Häusern und 50000 Einwohnern eine ansehnliche Stadt, die zweite des gesamten Königreichs, das eben in ihr ein Menschenalter vorher diese neue Würde erklommen hatte; die Bewohner ein im allgemeinen kräftiger, selbstbewußter Bürgerstand, dessen Glieder — auch die ärmeren — in die Höhe strebten und ihren Söhnen auf einer der fünf bestehenden Gelehrtenschulen der Stadt und der 1544 von Herzog Albrecht begründeten Hochschule (der Albertina) gern eine höhere Bildung zu geben trachteten, als sie selbst genossen hatten.

Aber bei alledem ist unseres Philosophen erster Bildungsgang im wesentlichen doch eben durch die geistige Luft des Fridericianums bestimmt worden. Wir glauben unsere Skizze desselben nicht besser abschließen zu können als mit den Worten, mit denen Ruhnken den Jugendfreund zu Anfang seines Briefes an die gemeinsam verlebte Schulzeit erinnert: „Gerade dreißig Jahre sind es her, daß wir unter jener zwar pedantisch-finsteren *(tetrica)*, aber doch nützlichen und nicht verwerflichen Zucht der Fanatiker *(fanaticorum)* seufzten. Man hegte damals von Deinem Geiste allgemein die rühmliche Meinung, Du könntest, wenn Du in Deinem Eifer nicht nachließest, die höchsten Höhen der Wissenschaft erreichen."

Unter solchen Erwartungen seiner Freunde bezog der $16^1/_2$jährige Immanuel Kant im Herbst 1740 die Universität seiner Vaterstadt.

Zweites Kapitel.

Universitätszeit und Hauslehrerjahre.

1740—1754.

A. Kant als Student (1740—1746).

1. *Art seiner Studien. Einfluß Knutzens.*

Am 24. September 1740 wurde „Emanuel Kandt" von dem derzeitigen Rektor der Albertina, Professor der Orientalischen Sprachen und Senior des akademischen Senats J. B. Hahn in die Liste der akademischen Bürger eingetragen. Einer Verordnung König Friedrich Wilhelms I. vom 25. Oktober 1735 zufolge, mußten er und seine Kommilitonen sich unmittelbar vor der Immatrikulation noch einer besonderen Prüfung ihrer Kenntnisse unterwerfen, nach der sie erst vom Dekan der philosophischen Fakultät, Professor Langhansen, das *testimonium initiationis* erhielten. Es ist nicht uninteressant zu sehen, welche Anforderungen dieses an Stelle der heutigen Abiturientenprüfung stehende Examen an die ‚Immatrikulandi' des Königreichs Preußen stellte. Es hieß darüber im Kap. I, Nr. 5 der Verordnung: „Insbesondere muß niemand ex prima Classe ad Academica dimittiret werden, der nicht einen etwas schweren Auctorem als Curtium und Orationes Ciceronis Selectas ziemlich geläufig expliciren und eine kleine Oration absque (= ohne) vitiis grammaticis machen, auch was Lateinisch geredet wird, notdürfftig verstehen könne, dabey aus der Logic das vornehmste aus der Doctrina Syllogistica und das allernothwendigste aus der Geographie, Historie und Epistolographie inne habe, imgleichen der nicht wenigstens 2 Evangelisten im Griechischen, als Matthäum und Johannem, und die 30 ersten Capitul des 1. Buchs Mosis im Hebräischen

fertig exponiren und beydes ziemlich analysiren könne." Also in erster Linie Latein, Griechisch nur am Neuen Testament, Hebräisch, etwas Syllogistik, das Allernotwendigste aus Geographie und Geschichte, und nichts von Mathematik und Naturwissenschaft oder von neueren Sprachen! Befreit aber von dieser Prüfung war nicht, wer vorzügliche Kenntnisse, sondern wer — reiche Eltern besaß! Das „genaue Examen" sollte angestellt werden, „es sey denn, daß wohl bemittelte Leute, welche aus eigenen Mitteln ihre Kinder studiren lassen wollen und keine Beneficien weder des Convictorii und Alumnats noch freie Stipendia verlangen, selber auf die Akademie schicken. . . ." Da nun Immanuel Kant den Vorzug nicht hatte, von wohlbemittelten Eltern abzustammen, so mußte er sich auf diese Weise „initiiren" lassen. Daß er das Examen vortrefflich bestanden hat, darüber ist wohl bei der Vorbildung, die ihm das Fridericianum mitgegeben hatte, kein Zweifel. Übrigens ist er nicht, wie einige andere seiner Mitinitianden, gratis initiiert worden.

Welcher Fakultät schloß sich der junge Student nun an? Diese scheinbar so einfache Frage ist nicht ganz einfach zu beantworten, weil Rektor Hahn, abweichend von anderen Vertretern des Rektoramtes (z. B. Kant selbst 1786 und 1788) den Vermerk des jeweiligen Studiums hinter den Namen der Immatrikulanden unterlassen hat. Auf Grund einer Mitteilung der von Kant selbst 1792 im Entwurf durchgesehenen Borowskischen Biographie, Kant habe „sich zur Theologie bekannt", hat Schubert Kants Zugehörigkeit zur theologischen Fakultät als sicher angenommen, und diese Annahme durch den etwas sentimentalen Gedanken zu verstärken gesucht, der treue Sohn habe damit „das Andenken seiner geliebten Mutter ehren" wollen; und seinem Beispiele sind, wie auch sonst meist, die bekanntesten späteren Darstellungen einfach gefolgt. Nach Emil Arnoldts gründlicher Untersuchung aller in Betracht kommenden Zeugnisse indes liegt die Sache doch mindestens zweifelhaft. Gegen Kants theologisches Studium spricht nicht bloß die Tatsache, daß er selbst gerade die betreffende Notiz Borowskis durchgestrichen hat (nicht „eingeschrieben", wie Schubert behauptet), sondern vor allem auch der Umstand, daß der Studiosus Kant, wie

Arnold aus dem Inskriptionsbuch der Königsberger theologischen Fakultät festgestellt hat, weder 1740 noch in einem der folgenden Jahre als Theologe eingetragen worden ist; ebensowenig wie in das Album der medizinischen Fakultät (das der juristischen aus den 40er Jahren ist nicht auffindbar gewesen, kommt aber am allerwenigsten in Betracht.)

Auch daß Kant — wahrscheinlich im Wintersemester 1742/43, vielleicht auch außerdem noch im Sommer 1743 — bei seinem alten Direktor und Gönner F. A. Schultz ein theologisch-dogmatisches Kolleg über „diejenigen Hauptpunkte der christlichen Theologie, die allein der Offenbarung verdankt werden," gehört hat, spricht eher gegen als für jene Annahme seines theologischen Studiums, wenn man die begleitenden Umstände erwägt. Die Hauptquelle für diese Tatsache bildet nämlich der schriftliche Bericht, den Kants gleichaltriger Jugendfreund und Kommilitone, der spätere Kriegs- und Domänenrat Heilsberg, dem Professor Wald auf dessen Ansuchen als Material für seine am 23. April 1804 dem großen Toten zu haltende Gedächtnisrede erstattet hat. Wir haben im übrigen so wenige zuverlässige Berichte aus Kants Studienzeit, und die Erzählung des alten Jugendkameraden ist von solcher Lebendigkeit und Frische, daß wir dieselbe hier ausführlich wiedergeben. Heilsberg also antwortete unter dem 17. April d. J. auf die Frage Walds: „Daß Kant Theologie studiert, ist doch gewiß?", sehr entschieden: „Kant ist nie vorgesetzter Studiosus theologiae gewesen"; und fährt dann fort: „Daß man ihn dafür hielt, kam daher. Kant führte dem Wlömer" — einem unten noch näher zu erwähnenden Duzfreunde Kants — „und mir unter anderen Lehren zum gemeinen Leben und Umgange, zu Gemüthe: man müsse suchen, von allen Wissenschaften Kenntnisse zu nehmen, keine auszuschließen, auch von der Theologie, wenn man dabey auch nicht sein Brodt suchte. Wir: Wlömer, Kant und ich entschlossen *[uns]* daher, im nechsten halben Jahr die öffentlichen Lese Stunden des noch im besten Andenken stehenden Consistorial Rath Dr. Schultz, und Recht *[die beiden letzten Worte gehören offenbar eine Zeile höher, vor* noch *und müssen lauten:* mit Recht] Pfarrer der Altstadt zu besuchen. Es geschah;

wir versäumten keine Stunde, schrieben fleißig nach, wiederholten die Vorträge zu Hause und bestanden beim Examen, welches der würdige Mann oft anstellte, unter der Menge von Zuhörern so gut, daß er beim Schluß der letzten Lese Stunde uns dreien befahl noch zurückzubleiben". Und nun kennt sie der Theologieprofessor als Theologie-Studenten so wenig, daß er sie nach ihren „Namen, Sprachen, Kenntnissen, Collegien Lehrern und Absichten beim Studieren" fragt; und Kant erklärt: „ein Medicus werden zu wollen." Später fragt er sie alle drei: „Warum hören Sie denn Theologica?" Kant antwortete: „Aus Wißbegierde"! Worauf dann Schultz: „Wenn dem also ist, so habe ich nichts dagegen einzuwenden; aber sollten Sie bis zu Ihrer Beförderung auf andere Gedanken geraten und den geistlichen Stand wählen, so melden Sie sich mit Zutrauen bei mir, Sie sollen die Wahl der Stellen auf dem Lande und in den Städten haben; ich kann Ihnen das versprechen und werde, wenn ich lebe, mein Wort halten. Hier haben Sie meine Hand und gehen in Frieden!" Dieser Bericht entstammt zwar der Feder eines nahezu Achtzigjährigen, der sich selbst zu Anfang seines Antwortschreibens mit seinem durch Alter geschwächten Gedächtnis entschuldigt, trägt aber in seiner köstlichen Einfachheit und Frische so sehr das Gepräge der Anschaulichkeit und Lebenswahrheit, daß er uns in unserer Ansicht, Kant sei nie Theologe gewesen, nur bestärkt[1]).

Wir verbinden hiermit des sachlichen Zusammenhanges wegen gleich die chronologisch erst ans Ende von Kants Studienzeit gehörende Frage: ob Kant jemals die Kanzel betreten hat? Borowski nämlich erzählt, in Verbindung mit seiner Notiz von dem angeblichen Theologie-Studium unseres Philosophen: „Er versuchte [!] auch einige Male in Landkirchen zu predigen." Indes ist diese ganze Notiz ja, wie wir schon wissen, von Kant selbst durchgestrichen worden, sei es, daß er sie eben für unrichtig

[1]) Dagegen kann auch die sehr allgemeine Wendung des überhaupt in bezug auf Kants Jugendzeit recht ungenauen Rink von Kants „Bestimmung zur Theologie" nicht ins Gewicht fallen; denn sie ist ganz unbestimmt gehalten und könnte z. B. auch auf die Absicht seiner Eltern mit ihm während seiner Schuljahre bezogen werden.

erklären, sei es, daß er keinen Wert auf diese „Versuche“ gelegt wissen wollte. Und ebensowenig beweisend ist natürlich die Überlieferung, daß er als Kandidat einmal, wie er Hasse zwei Jahre vor seinem Tode erzählte, über Matthäus 5, 25 eine Predigt „ausgearbeitet, aber nicht gehalten“ habe. Warum sollte Kant sich, zumal in jungen Jahren, nachdem er bei Schultz Theologie studiert hatte, nicht auch einmal auf diesem Felde versucht haben? Hat er doch noch viele Jahre später, wie Jachmann erzählt, aus Freundschaft für einen von ihm besonders hochgeschätzten Kandidaten [Jachmann selbst?], den er zu einer erledigten Feldpredigerstelle dem Regimentschef persönlich empfohlen hatte, sich die Mühe gegeben, eine ganze Predigtdisposition in Gedanken zu entwerfen und mit ihm zu besprechen. Jedenfalls ist ein positiver Beweis für sein Predigen nicht zu erbringen.

Wichtiger als die ganze Frage, ob Kant formell der theologischen Fakultät angehört, und ob er einige Male Predigten ausgearbeitet oder auch in Dorfkirchen gehalten habe, ist die andere: welche Studienrichtung seiner Universitätszeit das geistige Gepräge aufgedrückt hat. Da finden wir nun zunächst sehr bezeichnend die Äußerung seines Schülers Jachmann; „Was Kant für einen Studienplan befolgte, ist seinen Freunden unbekannt geblieben. Selbst sein einziger mir bekannter akademischer Freund und Duzbruder, der schon längst verstorbene Doktor Trummer in Königsberg, konnte mir darüber keine Auskunft geben.“ Kant hatte sich also, trotz seiner Jugend, schon früh einen eigenen Studienplan gemacht: er stand schon als Student auf einer höheren Warte als der Durchschnittsstudiosus, der ein Brotstudium betreibt. Er ahnte wohl schon damals den höheren Beruf der verachteten „unteren“, sc. philosophischen Fakultät, den er später so schön in der Schrift seines Alters, dem *Streit der Facultäten* dargelegt hat. Und wenn Jachmann weiter sagt: „Soviel ist gewiß, daß Kant auf der Universität vorzüglich Humaniora studierte und sich keiner positiven Wissenschaft widmete,“ so wissen wir ja bereits aus den Erinnerungen seines alten Studienkameraden Heilsberg, was damit gemeint ist: er wollte eben um seines höheren Zweckes willen „von allen Wissenschaften Kenntnisse nehmen“,

selbst — die dogmatische Theologie nicht ausgeschlossen, obschon er auf dem Fridericianum wahrhaftig davon (im doppelten Sinne des Wortes) genug bekommen hatte. Sein Hauptinteresse aber galt, ganz natürlich, denjenigen Wissenschaften, von denen ihm die Schule so gut wie nichts mitgegeben hatte: Mathematik, Naturwissenschaft und Philosophie. Denn, wenn Jachmann an der oben erwähnten Stelle fortfährt: „besonders hat er sich mit der Mathematik, Philosophie und den lateinischen Klassikern beschäftigt", so möchten wir annehmen, daß die letztere, auf dem Gymnasium so eifrig von ihm gepflegte Beschäftigung auf der Universität für ihn schon sehr bald in den Hintergrund getreten ist. Denn Borowski erzählt, daß Kant schon „bald nach seinem Eintritt in die Universität" eine seinen Freunden ganz „unerwartete" Richtung eingeschlagen habe. Bis dahin hatten seine Altersgenossen allgemein geglaubt, er würde einmal ein bedeutender Philologe werden. Kypke, ein früherer Mitschüler Kants, der auch zuweilen — „jedoch selten, weil er sonst in Denkart und Sitten nicht ganz zu jenen paßte" — an jenem Primanerkränzchen des Kleeblatts Ruhnken, Kant und Cunde teilgenommen hatte und später Kollege Kants als Professor der lateinischen und orientalischen Sprachen geworden ist, hat Borowski öfters erzählt, „man hätte in der Schule nicht die mindeste Ahnung gehabt, auch nicht haben können, daß Kant sich je auf das philosophische Fach werfen würde". Desgleichen erklärte Ruhnken später in Holland Rink, daß er als Mitschüler Kants eine besondere Vorliebe für die Philosophie, jener umgekehrt eine solche für die Philologie besessen habe. Wir freilich haben keine Ursache, mit dem berühmten Leidener Philologen es zu beklagen, daß Kant „aus den blühenden Gefilden der humanistischen Studien sich in die dürren Steppen der Philosophie geworfen und in Ansehung jener den Apostaten gemacht habe."

Mit zu diesem „Abfall" beigetragen haben mag der Umstand, daß für das philologische Fach damals keine anregenden Lehrer an der Königsberger Universität vorhanden waren, die stud. Kant nicht so leicht wie der auswärtige Ruhnken verlassen konnte. Aber nicht viel besser stand es auch mit den übrigen für ihn in Betracht

kommenden Fächern[1]). Die Mathematik wurde von dem notorisch unbedeutenden Ammon vertreten, die Physik von dem Konsistorialrat (!) Teske, einem wackeren, aber ebensowenig bedeutenden Manne, der übrigens bescheiden genug war, später bei Kants Magisterpromotion (1755) einzugestehen, daß er selbst aus dessen Promotionsschrift vieles gelernt habe. Und nun gar die ordentlichen Lehrer der Philosophie! Da war der alte, trockene Aristoteliker Gregorovius († 1749), da war auf der anderen Seite der von dem Halleschen Pädagogium berufene Pedant Christiani, und zwischen beiden der — übrigens der theologischen Fakultät angehörige — zwischen Pietismus und Eklektizismus hin und her pendelnde Kypke senior, den schon seine Kolleganzeige (von 1731) genügend charakterisiert, er werde, „falls sich Zuhörer einfänden," je nach deren Belieben entweder nach der „altberühmten" peripatetischen Methode oder auch nach den neuen Systemen von Budde oder Walch lesen. Etwas mehr boten vielleicht dem jungen Philosophiebeflissenen einige jüngere Kräfte wie der außerordentliche Professor der Mathematik Marquardt, der übrigens daneben auch Philosoph und Theologe und zwar Wolfianer war, oder Rappolt, der über englische Sprache und Philosophie las, und von dem vielleicht Kants öfter in seinen Schriften hervortretende Vorliebe für Pope stammt. Aber keiner von allen damaligen Lehrern der Albertina bedeutete für ihn auch nur entfernt so viel wie der junge Extraordinarius der Logik und Metaphysik Martin Knutzen.

Wer war dieser für die geistige Entwicklung des jungen Kant so bedeutsam gewordene Mann?

Ein Jahrzehnt vor Kant, ebenfalls in Königsberg geboren, hatte er schon mit noch nicht 15 Jahren die heimische Universität bezogen und bereits mit 21 Jahren die außerordentliche Professur für Logik und Metaphysik an derselben erlangt. Durch allzu angestrengte Arbeit — er hielt zeitweise 6 Stunden täglich Vorlesungen! — vor der Zeit aufgerieben, starb er erst 37 Jahre alt in

[1]) Über den damaligen wissenschaftlichen Stand der Königsberger Universität unterrichtet vortrefflich die Erstlingsschrift von *Benno Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit* (1878), der wir für die folgenden Seiten manches verdanken.

seiner Heimatstadt. Seine zahlreichen Vorlesungen und Schriften dehnten sich über drei verschiedene Gebiete aus: das philosophische, das religiöse und das mathematisch-naturwissenschaftliche. Sie bewegten sich, wie ihre Titel zeigen, sämtlich in dem Gedankenkreis der Leibniz-Wolfschen Philosophie. Indessen geschah dies doch mit einer gewissen Selbständigkeit und anerkennenswerten Tiefe. Der Materialismus z. B. wird zwar bekämpft, aber doch nicht, wie von anderen Bestreitern, einfach als „unsinnig" oder „frivol" dargestellt, sondern mit ernsten spiritualistischen Gründen angefochten. In Knutzens Logik finden sich ganz empiristische, schon an Kant erinnernde Sätze wie die, daß „nichts im Verstande oder überhaupt der gesamten menschlichen Erkenntnis ist, was nicht vorher in gewisser Hinsicht im Sinne war", ja, daß die innere und äußere „Erfahrung" die Quelle unserer ganzen Erkenntnis ist! Sein logisches Lehrbuch zeigt außerdem in der Schärfe der Dispositionen und der geschickten Gruppierung des Stoffes, die sich mit der ihm auch sonst eigenen Klarheit der Darstellung verband, entschiedenes pädagogisches Talent. Und wenn er auch, wie seine theologischen Schriften beweisen, ein starkes theologisches, ja pietistisches Interesse besaß, so war doch nach dem Urteil seines besten heutigen Kenners (B. Erdmann) seine Natur „durchaus theoretisch" angelegt, und ein spezifisch philosophisches „Klarheitsbedürfnis" trieb ihn, „die Ergebnisse beider Weltanschauungen, soweit es ihr entgegengesetzter Charakter eben gestatten wollte, zur Vereinigung zu bringen."

Ob der junge Studiosus Kant gerade durch die Verbindung von Pietismus und Wolf'scher Philosophie, die Knutzen mit F. A. Schultz gemeinsam war, somit durch den nachwirkenden persönlichen Einfluß des letzteren zu Knutzen geführt wurde, wie Erdmann meint, scheint uns fraglich. Nach unserem Gefühl war es vielmehr gerade die natürliche Opposition eines selbständigen Geistes gegen den langjährigen Druck der Schule und damit vereint der Drang nach neuen Kenntnissen und Wissenschaftsgebieten, vor allem die Verbindung der Philosophie mit mathematisch-naturwissenschaftlichen Problemen, die ihn bei seinem neuen Lehrer anzog. Diese Verbindung aber trat, viel-

leicht mehr noch als in Knutzens Schriften, in dessen zahlreichen und anregenden Vorlesungen über alle Teile der Philosophie, Physik und Mathematik zutage. Wenn Borowskis (von dem Philosophen selbst revidierte) Mitteilung, daß Kant Knutzens Unterricht „unausgesetzt beigewohnt" habe, richtig ist und der junge Student sich gleich im ersten Semester mit vollen Segeln in diesen Unterricht hineingestürzt hat, so ergibt sich etwa folgendes Bild von den Vorlesungen, die Kant bei seinem Lieblingsprofessor gehört haben wird: Im 1. Semester wöchentlich vier Stunden Mathematik und ebensooft allgemeine Philosophie, außerdem je eine Stunde Logik (in kurzer Übersicht) und Disputierübungen; im zweiten: eine ausführliche Vorlesung über Logik und einen zweiten mathematischen Kurs, in dem Knutzen „erlesenere Geister" (selectiora ingenia) zu der höheren Mathematik hinzuleiten versprach; im folgenden Winter (1741/42), wo der Professor die gleichen Kollegien wie Winters zuvor las, die damals etwa noch nicht gehörten, im übrigen Disputierübungen; im vierten praktische Philosophie, vielleicht auch höhere Astronomie. Außerdem in späteren Semestern möglicherweise noch rationale Psychologie, Naturphilosophie, Naturrecht, Rhetorik und Mnemonik, Lehre von den Irrtümern, Algebra, Analysis des Unendlichen: alles Kollegia, die der fleißige Extraordinarius nach Ausweis der noch erhaltenen Vorlesungsverzeichnisse während Kants Studienzeit gelesen hat.

Noch wichtiger aber als das Hören der Vorlesungen war wohl der persönliche Verkehr, in den der eifrige und begabte Zuhörer mit seinem Lehrer trat: ein Verkehr, der schon durch den schulmäßigen Zuschnitt des damaligen Universitätsbetriebs sehr erleichtert und gefördert wurde. Denn es hieß in der Studienordnung der Königsberger Hochschule von 1735: „Überhaupt werden alle *professores* sehr wohl tun, wenn sie, nachdem sie mit einer Materie zu Ende sind, daraus *examina* anstellen, teils zu erfahren, wie ihre *auditores* dieses und jenes begriffen haben, teils ihren Fleiß und Attention zu ermuntern, und die Fähigen und Fleißigen also kennen zu lernen, oder auch besondere *collegia examinatoria* zu halten." Solche „Prüfungs"-Collegia hielt neben seinen Disputierübungen

auch Knutzen ab. Außerdem aber kam es zwischen ihm und seinem jugendlichen Zuhörer auch zu einem intimeren privaten Verkehr: „Knutzen, ein weiser Prüfer der Köpfe, fand in ihm vortreffliche Anlagen, ermunterte ihn in Privatunterredungen, — lieh ihm in der Folge Newtons Werke und, da Kant Geschmack daran fand, alles, was er aus seiner herrlichen, reichlich versehenen Bibliothek irgend verlangte“ (Borowski). Gerade indem er ihn auf Newton hinwies, hat er Wirkungen von unabsehbarer Folge in dem Kopfe seines Schülers hervorgerufen, Wirkungen, die den Jünger bald über den Meister hinausführen sollten. Aber Knutzen wollte auch keine unselbständigen Nachahmer heranziehen, sondern er galt Kant gerade deshalb „vor allen Lehrern am meisten“, weil er „ihm und mehreren die Bahn vorzeichnete, auf der sie nicht Nachbeter, sondern dereinst Selbstdenker werden könnten“. Kant aber war durch ihn aus der Philologie heraus auf eine ganz neue Bahn getrieben und, um wiederum mit Borowski zu reden, „zu dem Studium initiiert“ worden, „in dem er sehr bald selbst seine Lehrer übertraf“. Seine nächsten elf Schriften (bis 1758) sind sämtlich naturwissenschaftlichen Inhalts mit der einzigen Ausnahme der Habilitationsschrift von 1755, deren philosophischer Inhalt sich aber auch in den Geleisen der Leibniz-Wolfschen Probleme bewegt. Und „Knutzen erlebte es noch, daß der junge Baum, den er gepflanzt und zärtlich gewartet hatte, Früchte, die in Erstaunen setzen mußten, trug: denn vier Jahre nach dem Eintritt auf die Universität fing unser Vollendeter schon an, das Werk von der Schätzung der lebendigen Kräfte zu bearbeiten . . . Von nun an lag Philosophie, Mathematik, auch besonders Astronomie . . . ihm immer und lebenslang am Herzen“ (Borowski).

2. *Äußere Lebensweise.*

Mit vorstehendem, nicht allzu reichlichem Material wäre das erschöpft, was uns von Kants Universitätsstudien überliefert ist. Noch mehr schweigen sich Biographen über seine sonstigen Lebensumstände während der Universitätszeit aus. Von Wasianski erfahren wir nur, daß Dr. Schultz jene Unterstützung durch Brennholz nicht bloß den Eltern,

sondern auch „ihm, da er auf der Akademie war, zufließen ließ“, und Borowski berichtet, daß er Schultz' Vorlesungen über Dogmatik und andere philosophische Collegia „um des Gelderwerbs willen mit anderen Studierenden, die etwa nicht so gut vorbereitet als er auf die Universität gekommen waren, wiederholte“; außerdem nennt er nur noch Wlömer, Heilsberg und Trummer (s. u.) als Kommilitonen, mit denen Kant näher „umging und sich Stunden der Erholung erlaubte“. Um so willkommener muß es jedem Kantfreunde sein, daß auch von der äußeren Lebensweise des Studiosen Kant sein alter Studiengenosse Heilsberg in jenem von uns schon erwähnten Berichte ein anschauliches Bild gegeben hat. Wir geben es um so lieber wieder, als die neueren Darstellungen, außer Arnoldt in seiner Teilbiographie, soviel wir sehen, bisher nirgends Gebrauch davon gemacht haben.

Zunächst sehen wir daraus, daß Kant als Student nicht mehr bei seiner Familie wohnte, was ja auch schon nach der Fassung der eben erwähnten Notiz über das Anfahren von Brennholz nahe lag. Er wohnte vielmehr mit seinem besten Freunde Wlömer, der allerdings erst ein Jahr nach ihm die Universität bezog, „viele Zeiten auf einer Stube“. „Er unterrichtete mehrere Studenten für eine billige Belohnung, die ein jeder aus freiem Willen gab.“ Ein besonders wohlhabender Student, der Sohn des „Kaplans“ Laudien aus Tilsit und Heilsbergs Vetter, trug nicht bloß „bei Zusammenkünften zum Unterricht von den Erfrischungen, so stets in Kaffee und weiß Brot bestanden, die Kosten“, sondern unterstützte ihn auch sonst in Notfällen. Als dann Wlömer nach Berlin ging, gab ein anderer juristischer Freund, der spätere Kriegsrat Kallenberg in Ragnit, Kant „eine freie Wohnung und ansehnliche Unterstützung“. Ebenso hatte er von seinem Konabiturienten, dem Mediziner Trummer, den er auch unterrichtete (also wohl in Naturwissenschaft und vielleicht Philosophie) „viele Beihülfe“: „noch mehr“ von seinem Oheim, dem „Fabrikanten“, eigentlich Schuhmachermeister Richter, der auch Kants Geschwister in noch höherem Maße unterstützt und die Kosten für Immanuels Magisterpromotion ganz, die des Druckes seiner ersten Schrift zum Teil bestritten hat. In der Tat konnte Kant von seinem Vater, der seine

Gattin am 23. Dezember 1737, wie wir aus den Kirchenbüchern wissen, „still", d. h. ohne Begleitung von Geistlichen und singenden Schulkindern, hatte begraben lassen und als „arm" auch keine Leichengebühren hatte zu zahlen brauchen, keine Unterstützung erwarten. Dieser scheint noch dazu in den letzten Jahren sehr kränklich gewesen zu sein; denn in dem Familienbuch bemerkt Immanuel bei Gelegenheit seines Todes (März 1746) als Anlaß desselben: „er starb an einer gänzlichen Entkräftung, die auf den Schlag, der ihn anderthalb Jahr vorher befiel, erfolgte", und gebraucht dabei die Wendung, Gott habe den Verstorbenen „in diesem Leben nicht viel Freude genießen lassen". Auch der Vater ward „arm" und „still" beerdigt. Trotzdem scheint Kant — wie auch aus sonstigen gelegentlichen Bemerkungen hervorgeht, daß er das Mitleid anderer zu erregen verschmähte — seinen Stolz darein gesetzt zu haben, nicht um öffentliche Unterstützung durch Stipendien einzukommen, wie es später (1755) sein Bruder tat: wie schwer es ihm auch fallen mochte, die Jahressumme von 40 Reichstalern aufzubringen, von der nach der Verordnung von 1735 „ein Studiosus vorjetzo notdürftig in Königsberg" sollte „subsistieren" können. Er hat wohl schon damals seinen Lieblingsspruch aus Lukrez wahr gemacht: „Gib dem Unglück nicht nach, sondern trete ihm umso mutiger entgegen" *(Tu ne cede malis, sed contra audentior ito).* Unter den guten Freunden und Kameraden dagegen gab es keinen Stolz. Kant teilt ihnen von seinen geistigen Schätzen mit, sie ihm von ihrer irdischen Habe, wenn es durchaus notwendig war. „Kant behalf sich sehr sparsam, ganzer Mangel traf ihn nie, obgleich bisweilen, wenn er notwendig auszugehen hatte, seine Kleidungsstücke bei denen Handwerkern sich zur Reparatur befanden; alsdann blieb einer der Schüler den Tag über in seinem Quartier, und Kant ging mit einem gelehnten Rock, Beinkleidern oder Stiefeln aus. Hatte ein Kleidungsstück ganz ausgedient, so mußte die Gesellschaft zusammenlegen, ohne daß ein solches berechnet oder jemals wiedergegeben wurde."

Obwohl Kant sich so knapp durchschlagen mußte, hatte er sich doch schon eine Anzahl philosophischer Bücher angeschafft, denn er lieh solche, „die die neuere Philosophie betrafen", Freund Heilsberg; mit dem er auch

alle Collegia, die dieser „bei denen Professoren Ammon, Knutzen und Teske hörte, wenigstens die schwerste Stellen wiederholte", und zwar geschah in diesem Falle „alles aus Freundschaft". So floß sein Leben sicher nicht trübsinnig dahin, wenn uns auch das „burschikos" Arnoldts nicht der richtige Ausdruck dafür dünkt. Denn, wie Heilsberg weiter erzählt, „Kant liebte keine Belustigungen, noch weniger (*soll wohl bedeuten:* Nacht-)Schwärmereien, gewöhnte auch seine Zuhörer unmerklich zu gleicher Gesinnung. Das Billardspiel war seine einzige Erholung; Wlömer und ich waren dabei stets seine Begleiter." Und nun kommt etwas nicht gerade Vornehmes, aber humoristisch Anmutendes: „Wir hatten die Geschicklichkeit in diesem Spiel beinahe aufs höchste gebracht, gingen selten ohne Gewinn nach Hause; ich habe den französischen Sprachmeister ganz von dieser Einnahme bezahlt. Weil aber in der Folge niemand mehr mit uns spielen wollte, so gaben wir diesen Erwerbsartikel ganz auf, und wählten das L'Ombre-Spiel, welches Kant gut spielte."

Mit den alten Freunden Wlömer, Trummer und Heilsberg, besonders dem ersteren, blieb er bis zum Tode in gutem Verhältnis. Noch sind zwei Briefe Wlömers an ihn aus den Jahren ihres Alters erhalten, in deren beiden das brüderliche „Du" und die Anrede „Liebster Bruder" gebraucht wird. In dem ersten (vom 30. Januar 1790) schreibt Wlömer: „Ihr Leute geht sehr scharf und tief. Daß Du doch Leben und Kräfte behalten mögest, Deinen Plan ganz zu vollenden, und alsdenn diese große Sache mit Deinen Gegnern, versteht sich mit denen, die es verdienen, zu berichtigen". Und der zweite (vom 17. April 1791) schließt mit den Worten: „Lebe lange, sehr lange wohl, munter und kraftvoll an Leibe und Geist, und höre nicht auf, gewogen zu sein Deinem treuergebensten Freunde u. Diener Wlömer." Am 22. Juli 1797 endlich meldet der Sohn ihm den Tags zuvor erfolgten Tod seines Vaters, den Kant „von den Universitätsjahren her mit brüderlicher Freundschaft beehrt" habe. Und O. Schöndörffer hat auf eine charakteristische kleine Geschichte aufmerksam gemacht, die Zelter in einem Briefe vom 6. Dezember 1825 Goethe erzählt: „Unser verstorbene, vom alten Fritz sehr hoch gehaltene Geh. Finanzrat Wlömer ward einst nach

Königsberg zur Revision der dortigen Bank gesandt. Dort findet er nach vierzig Jahren einen ehemaligen Stubenburschen, den alten Kant wieder, und man freut sich heut und früherer Jahre. „Aber," spricht Kant, „hast Du Geschäftsmensch wohl auch einmal Lust, meine Schriften zu lesen?" — „O ja! und ich würde es noch öfter tun, nur fehlen mir die Finger." — „Wie versteh' ich das?" — „Ja, lieber Freund, Eure Schreibart ist so reich an Klammern und Vorbedingtheiten, welche ich im Auge behalten muß; da setze ich denn einen Finger aufs Wort, dann den zweiten, dritten, vierten, und ehe ich das Blatt umschlage, sind meine Finger alle." Gleichwohl hat er sich nicht nur die späteren Schriften des alten Jugendfreundes angeschafft, sondern bittet ihn in seinem Briefe vom 30. Januar 1790 um ein Verzeichnis aller seiner früheren Abhandlungen, um sie „anschaffen zu können und — zu lesen". Und Kant selbst läßt ihm in demselben Jahre ein Dedikationsexemplar seiner Kritik der Urteilskraft zugehen.

Für den alten Freund Heilsberg erbittet er sich im November 1785 bei dem Berliner Freund Dr. Markus Herz ärztlichen Rat gegen ein Flechtenleiden, was denselben befallen und beeilt sich, ihm am 2. Dezember d. J. für die rasche Erfüllung der Bitte zu danken (vgl. auch den Brief an M. Herz vom 7. April 1786). — Auch mit Trummer, der ein angesehener Arzt in Königsberg wurde, duzte er sich bis ans Ende. Er war auch der einzige Arzt, dessen Hilfe er einmal in Anspruch genommen hat und von dem er sich Pillen gegen „Obstruktionen" verschreiben ließ, die er dann bis in sein höchstes Alter jahrelang täglich brauchte; der einzige ferner, bei dessen letzter Krankheit er eine Ausnahme von seiner sonstigen Regel machte, indem er ihn zweimal besuchte.

Nicht immer freilich waren es angenehme Pflichten, die Studiosus Kant für Freunde oder Bekannte zu erfüllen hatte; denn in Geldsachen hört bekanntlich, nach dem Ausspruch Hansemanns, die Gemütlichkeit auf. Um eine solche aber handelte es sich, wenn auch für Kant nicht als Nächstbeteiligten, bei einer Universitätsgerichtsverhandlung, die E. Arnoldt aus den Senatsprotokollen als einziges Aktenstück, in dem Kants Namen vorkommt, ausgegraben

hat. Zum 19. Oktober 1741 wird ein Studiosus Schimmelfennig (vielleicht identisch mit dem gleichnamigen Konabiturienten Kants) vor den Senat zitiert, um einem stud. Hofmann, der ihn verklagt, die entliehene Summe von 8 Gulden $22\,^1/_2$ Groschen zurückzuerstatten. Und hier tritt nun — in seinem dritten Semester — Kant in Aktion! „Stud. Kant *comparet nomine* stud. Hofmann Klägers und bittet um das Geld"; „Studiosus Schimmelpfennig *deponit*, daß er jetzo erst gesehen und gefunden, daß Studiosus Hofmann, sein Kläger, ihm einen Rock und Weste abgelehnt, sobald er diesen zurückbekäme, sollte das Geld sogleich fallen." Studiosus Kant erhält sodann den Auftrag, diese Aussage Hrn. stud. Hofmann zu hinterbringen," und beide Gegner werden für den folgenden Morgen 9 Uhr wieder vorgeladen. Schimmelfennig scheint doch ein gutes Gewissen gehabt oder die größere Keckheit besessen zu haben, denn er ist am nächsten Tage zur Stelle, Hofmann und Kant nicht. Schließlich wurde — am 1. November —, nachdem dem Angeklagten die Exekution angedroht war, die Sache durch einen Vergleich beendet, indem sich der Kläger mit 5 Gulden zufrieden gab.

Wann verließ Kant die Universität? Rinks Angabe zufolge hätte er es bereits „nach etwa dreijährigen Studien", also schon 1743 getan. Aber dann würden nicht weniger als zwölf Jahre auf die Zeit bis zum Antritt der Privatdozentur (1755) fallen, ein Zeitraum, der kaum durch andere Annahmen auszufüllen wäre. Viel mehr für sich hat die Angabe Borowskis in dem von dem Philosophen selbst revidierten Teil seiner Biographie, der von dem „ersten Quinquennium seines akademischen Lebens" spricht, das er mit der Ausarbeitung seiner ersten Schrift, des „1746 schon herausgegebenen Werkes von der Schätzung der lebendigen Kräfte" abgeschlossen habe. So befindet sich denn auch in den Akten der Philosophischen Fakultät vom Sommersemester 1746 unter den dem Dekan zur Zensur eingereichten Arbeiten die Eintragung:

6. Immanuel Kandt Stud.: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte.

Kant wird also hier ausdrücklich noch als Studiosus bezeichnet, womit natürlich nicht gesagt ist, daß er in seinen

letzten Semestern noch Vorlesungen gehört zu haben braucht. Noch beweisender fast für seinen längeren Aufenthalt in Königsberg scheint der Umstand, daß jener stud. juris Kallenberg, der ihm, Heilsbergs Mitteilung gemäß, nach Wlömers Abgang (nach Berlin) „freie Wohnung gab" (s. S. 25), erst am 2. Mai 1746 an der Königsberger Universität immatrikuliert worden ist. Auch ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß Kant während der anderthalbjährigen Hinfälligkeit seines Vaters, dessen Tod am 24. März 1746 nachmittags um halb vier in seinem Beisein erfolgte, ihn und die zahlreiche Familie dauernd verlassen hat. Endlich ist (was freilich nicht unbedingt beweisend ist) die Vorrede zu seiner ersten Schrift datiert: Königsberg, den 22. April 1747. Jedenfalls weilte er also an diesem seinem 23. Geburtstage in der Vaterstadt.

Mit der genannten Erstlingsschrift, die nicht weniger als 15 Bogen stark war und nur zum Teil auf seine eigenen Kosten, zum andern auf die des Oheims Richter (s. S. 25), gedruckt wurde, übrigens erst 1749 erschien, schloß Kant sein Universitätsstudium ab und trat er seine selbständige wissenschaftliche Laufbahn an. Er schrieb sie nicht in der lateinischen Gelehrten-, sondern in deutscher Sprache und, was wichtiger ist, mit einem seine künftige Größe ahnen lassenden stolzen Kraft- und Selbstgefühl. Kühn erklärte der 23jährige Jüngling, selbst „das Ansehen derer Newtons und Leibnize vor nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte" (*Vorrede,* Abschn. I), wandte sich gegen den Herdentrieb der Menge und den Troß der Nachbeter und faßte schließlich das Programm seiner ganzen wissenschaftlichen Lebensarbeit in die stolzen Sätze zusammen: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen" (*Vorrede,* VII).

Freilich, diese selbstbewußten Worte sollten sich jahrelang noch nicht in die Tat umsetzen. Stärker als alle idealen Pläne und Vorsätze erwies sich doch die Macht der wirtschaftlichen Verhältnisse. Gerade weil Kant von niemanden ökonomisch abhängig „seinen Lauf antreten" wollte, mußte er, der Not gehorchend, nicht dem eignen Trieb, zunächst und auf Jahre hinaus einen Beruf ergreifen,

der ihm an sich sehr wenig sympathisch war, der ihn von den Stätten der Wissenschaft entfernte, ihn aber materiell mit der Zeit auf eigene Füße zu stellen versprach: den Beruf des Hauslehrers oder, wie man damals meistens sagte, des „Hofmeisters".

B. **Hauslehrerjahre** (um 1747—1754).

Daß ein Kandidat nach Beendigung seiner Universitätsstudien längere Zeit den Hauslehrerberuf ausübte, ist eine für die damalige Zeit beinahe typische Erscheinung. Fast alle weniger bemittelten Kandidaten, sei es der Philologie oder Theologie oder auch der Jurisprudenz, gingen eine Zeit lang, die sich zuweilen auf viele Jahre ausdehnte, dazu über. Und daß diese Sitte noch Jahrzehnte angedauert hat, beweisen so berühmte Beispiele wie Fichte und Schelling, Hegel und Herbart. In Ostpreußen war sie zudem nicht bloß in der materiellen Lage der Kandidaten, sondern auch in den wirtschaftlichen und Verkehrsverhältnissen des Landes begründet. Die zahlreichen adligen Gutsbesitzer, aber auch andere angesehene Persönlichkeiten auf dem Lande waren bei der Rückständigkeit der Verkehrsmittel auf solche Hauslehrer, „Informatoren" oder Hofmeister geradezu angewiesen; ein nicht geringer Teil des späteren Briefwechsels von Kant besteht aus Bitten um Besorgung von Hofmeistern und seinen Antworten bzw. Empfehlungen.

Die Hauslehrerzeit ist jedoch derjenige Abschnitt in Kants Leben, über den wir am dürftigsten orientiert sind. Wir wollen den Leser mit der Aufzählung der einander zum Teil stark widersprechenden Nachrichten umsoweniger langweilen, als der Philosoph selber später auf die chronologischen Einzelheiten dieser Zeit nicht den mindesten Wert gelegt hat. Er selbst hat zu Borowskis Bemerkung: „Kant wurde durch die Lage seiner Umstände genötigt, Hauslehrer . . . . zu werden", nur den ganz unbestimmt gehaltenen Zusatz gemacht: „einige Jahre hindurch". Nach dem heute vorliegenden Material steht folgendes mit einiger Sicherheit fest:

Er war zuerst Hofmeister bei dem reformierten Prediger Anders in Judschen, zwischen Insterburg und Gum-

binnen, wo er wohl vor allem dessen Sohn Ernst Daniel Anders unterrichtete, der im August 1750 zu Frankfurt a. O. immatrikuliert wurde, von Frühjahr 1753 an auch in Königsberg studiert hat. Vermutlich hat sich Kant noch im Hochsommer 1749 in dieser Stellung befunden, denn von „Judtschen d. 23. Aug. 1749" ist der erste Brief datiert, der überhaupt von unserem Philosophen erhalten ist. Er ist an einen — Unbekannten gerichtet und bittet denselben, sein Erstlingswerk, die *Gedanken von der wahren Schätzung etc.* zu rezensieren. Daß der Druck dieses „Werkchens" sich von 1746 bis 1749 hingezogen, daran seien „sowohl öftere Verhinderungen als auch meine Abwesenheit (sc. von Königsberg) schuld gewesen". Er habe auch noch „eine Fortsetzung dieser Gedanken in Bereitschaft, die nebst einer ferneren Bestätigung derselben andere, eben dahin abzielende Betrachtungen in sich begreifen wird", die er ihm nach Erscheinen ebenfalls zugehen lassen werde. Sonst ist, selbst durch eingehende Nachforschungen in den Kirchenbüchern und der Gemeindechronik des Orts, über den damals noch unberühmten Insassen desselben nichts zu erfahren gewesen. Von der geplanten „Fortsetzung" seiner Erstlingsschrift ist Kant später abgekommen.

Vermutlich um 1750 trat er dann eine zweite Hofmeisterstelle in der entlegensten Ecke der Provinz, in dem Hause des Majors und Rittergutsbesitzers Bernhard Friedrich von Hülsen auf Gr.-Arnsdorf bei Saalfeld zwischen Elbing und Osterode an, wo er wohl dessen zwei ältesten Söhne, den bei Antritt seiner Stellung 10jährigen Ernst Ludwig und den 6jährigen Georg Friedrich, unterrichtet hat. Dort muß er längere Zeit geblieben sein, denn es entspann sich daraus ein näheres Verhältnis zu der Familie, das auch nach seiner Entfernung aus dem freiherrlichen Hause noch jahrelang fortdauerte. Der Vater wie die Zöglinge richteten Briefe an ihn, die sich noch in seinem Nachlaß vorfanden. Sie enthielten (nach Rink) „den gefühltesten Ausdruck des Dankes, der Hochachtung und Liebe", die sich u. a. auch darin zu erkennen gab, „daß sie ihn zum Teilnehmer jedes interessanten Familienereignisses machten". Von Kant selbst erhalten ist ein Brief vom 10. August 1754, als er bereits wieder in Königsberg war, an einen „Monsieur" von Hülsen, wir ver-

muten deshalb nicht an den Vater, sondern an den älteren (damals 14jährigen) Zögling, dem er ein historisches und ein lateinisches Schulbuch übersendet, nebst ein paar Bildern: „1 vor HE. Fritzchen und 1 vor den lieben HE. Behrend“ (vermutlich seinen Nachfolger in der Hofmeisterstelle). „HE. Fritzchen“ möge sich „durch unverdrossenen Fleiß bestreben, bald auf die Akademie gehen zu können.“ „Herr Fritzchen,“ der jüngere der beiden Zöglinge, der damals freilich erst 10 Jahre zählte, hat insofern seines vormaligen Hofmeisters Zutrauen Ehre gemacht, als er der einzige unter seinen Geschwistern war, der wirklich bis zur Universität gelangt ist. Er wurde im Herbst 1761 zu Königsberg immatrikuliert und kam dort zu seinem früheren Lehrer, Magister Kant, in Pension.

Anfangs hatte sich der damalige Nachfolger Kants in seiner Arnsdorfer Hauslehrerschaft, ein gewisser Busolt, wie aus seinem ausführlichen lateinischen Briefe vom 23. April 1761 an den „hochgeehrten Gönner“ Kant hervorgeht, um die Begleitung des jungen Hülsen auf die Universität bemüht, um die 200 Reichstaler *(imperiales)* Honorar, die jeder junge Edelmann für solche Hofmeisterschaft abgesehen von den Kosten für Tanzen, Reiten, Fechten und französische Konversation bezahlen mußte, für sich selbst zu erringen. Er berichtet auch, der junge Mann brenne vor Begier nach dem Offiziersdegen und schütze die Begierde nach den Wissenschaften nur vor, um desto eher von den väterlichen Penaten loszukommen. Gegen Ende des folgenden Jahres trat Hülsen denn auch wirklich, dem traditionellen Berufe des preußischen Adels folgend, als Offizier in ein schlesisches Regiment ein. Er „beurlaubte sich noch von Arnsdorf aus von seinem treuen Lehrer und Vorsorger durch ein dankbares Schreiben“ (Rink).

Vielleicht kann man doch eine Nachwirkung Kantischen Einflusses darin erblicken, wenn später unter der Regierung Friedrich Wilhelms III. sein einstiger Zögling Georg Friedrich von Hülsen (Hüllesem) seinen Gutsuntertanen die Freiheit schenkte, wofür er von dem König in den Grafenstand „erhoben“ wurde. In späteren Jahren hat Kant dann selbst seinem einstigen Zögling Hauslehrer aus Königsberg besorgt. In einem zufällig erhaltenen Briefe vom 1. Mai 1784 an Georg Friedrich von

Hülsen schlägt er ihm zwei Rechtskandidaten zur engeren Wahl vor, die beide, außer den nötigen Schulkenntnissen, auch noch Klavier und Violine, der eine sogar außerdem noch „die Flöte und das Bassettel", zu spielen verständen (*Briefw.* I, S. 366).

Eine dritte Stelle soll Kant nach verschiedenen seiner Biographen im Hause des Grafen Johann Gebhard von Keyserling zu Rautenburg bei Tilsit bekleidet haben. Allein dies könnte, wenn es überhaupt der Fall war, nur kurze Zeit gedauert haben. Denn von den beiden in Betracht kommenden Söhnen war der eine September 1745, der andere gar erst Februar 1747 geboren, so daß als frühester Termin, zumal wenn man mit uns einen mehrjährigen Aufenthalt im Hülsenschen Hause annimmt, doch wohl nur das Jahr 1753 in Betracht kommen könnte. 1754 aber war Kant aller Wahrscheinlichkeit nach wieder in Königsberg; denn von dort ist nicht nur der oben erwähnte, nach dem Hülsenschen Gute gerichtete Brief datiert, sondern er hat in diesem Jahre auch mehrere kleinere Aufsätze in den „Wöchentlichen Königsbergischen Frag- und Anzeigungsnachrichten" veröffentlicht, hat den Druck der schon im März 1755 erschienenen *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* eingeleitet und vermutlich auch überwacht, und doch wohl auch in der Universitätsstadt selber die schon am 17. April 1755 von ihm eingereichte Promotionsschrift vorbereitet. Endlich ist sein Aufenthalt in Königsberg um 1754 auch deshalb wahrscheinlich, weil er sich um diese Zeit, wie erst neuerdings bekannt geworden ist[1]), mit Vorarbeiten für die von der Berliner Akademie der Wissenschaften im Sommer 1753 für das Jahr 1755 gestellten Preisfrage über den Optimismus von Pope und Leibniz beschäftigt hat. Auch ist auffällig, daß Kants späterer vertrauter Freund und Kollege Kraus, der 1777—78 beinahe zwei Jahre hindurch Hauslehrer im Keyserlingschen Hause zu Königsberg war und nach damaliger Sitte seinen Zögling täglich in Kants Kolleg begleitete, dort niemals von dessen, freilich

[1]) *Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlaß* (1889), S. 294 ff. Danach stand der junge Kant damals dem Optimismus noch nicht so nahe, wie — vorübergehend — 1759 (s. unten).

ein Vierteljahrhundert früher datierenden, Hofmeisterschaft gehört hat. Er müßte es aber um so eher gehört haben, da die Mutter jener beiden Söhne, Gräfin Charlotte Amalie, die sich mit 15 Jahren jenem Grafen Johann Gebhard vermählt und später in zweiter Ehe einen anderen Grafen (Heinrich Christian) Keyserling heiratete, der um 1770 nach Königsberg zog, eine philosophisch sehr gebildete Dame war, in deren Hause Kant später — auch zur Zeit von Kraus' Hofmeisterschaft — jahrzehntelang verkehrte (s. unten Kap. IV), und die er in seiner *Anthropologie* eine „Zierde ihres Geschlechtes" nennt.[1])

Anderseits bemerkt freilich Heilsberg ausdrücklich: Kant habe „bey denen Grafen von Keiserling, wovon einer noch in Kurland lebt, dem die Grafschaft Rautenburg gehört, conditioniert, wie lange ..., weiß ich nicht. Die Mutter dieser Grafen war seine große Gönnerin ..." Und Borowski: er habe „einige Zeit hindurch auch einen Grafen von Kaiserlingk geführt"; welches „Führen" doch nicht bloß darauf bezogen werden kann, daß derselbe von 1759 an sein Zuhörer war. Endlich spricht für einen nicht ganz vorübergehenden Aufenthalt im Keyserlingschen Hause schon um 1753—54 der Umstand, daß wir ein — im 2. Band der *Kantstudien* zuerst veröffentlichtes — von der genannten philosophischen Gräfin gemaltes Bildnis Kants besitzen, das ihn so jugendlich, wie er auf keinem anderen erscheint, jedenfalls kaum über 30 Jahre alt darstellt. Schließlich könnte die ganze Sache aber auch, wie zuerst Fromm vermutet hat, mit einem anderen Faktum zusammenhängen, das Kraus dem Gedächtnisredner von 1804 (Wald) mitgeteilt hat. Derselbe Kraus nämlich, der von einer „Condition" Kants im Keyserlingschen Hause nichts wußte, schrieb Wald: Kant habe ihm erzählt, er habe „in einem gräflichen Hause unweit Königsberg die Erziehung, die er zum Teil mit von Königsberg aus (als Magister, wenn ich

[1]) Auch bei späteren Nachforschungen seitens eines jüngeren, für Kantische Philosophie und Moral begeisterten Grafen Heinrich Wilhelm Keyserling (1775—1850) in Rautenburg hat sich keine Spur von einem einstigen Aufenthalte des Philosophen daselbst gefunden. Desgleichen wußte der Hausgenosse seiner letzten Jahre (Wasianski) von dieser dritten Hauslehrerstelle (in seiner Antwort an Wald) nichts.

nicht irre) besorgen" helfen, und zwar sei er „regelmäßig alle Woche ein- oder ein paarmal nach dem Gräflich Truchseßschen Gute Capustigall abgeholt worden, um da, ich weiß nicht mehr worin, den Grafen, der noch lebt, zu unterrichten". Da nun die Gräfin Keyserling eine geborene Truchseß-Waldburg war, wäre es immerhin möglich, daß Kant kurz vor oder bald nach Anfang seiner Magisterzeit (1755) in diesem zwei Meilen von Königsberg entfernten Schlosse auch einen von deren Söhnen unterrichtet hätte. Trotz aller eingehenden Erwägungen, die Fromm wie Arnoldt darüber angestellt haben, wird sich indes, solange weitere und bestimmtere Nachrichten fehlen, nichts Festes über diese eventuelle dritte Hauslehrerstelle Kants ausmachen lassen. Und wir wollen keine weitere Konjekturalpolitik treiben, die am Ende noch, wie Arnoldt humoristisch bemerkt, dazu führen könnte, daß man zwischen der jungen, erst 1729 geborenen Gräfin, die schon frühe philosophisches Interesse zeigte (bereits mit 25 Jahren hatte sie ein philosophisches Werk Gottscheds ins Französische übersetzt), und dem von ihr porträtierten Hauslehrer oder Magister Kant ein zartes Verhältnis konstruierte, dessen beide dann zwei Jahrzehnte später, als der berühmte Professor dauernd im Hause ihres zweiten Gemahls verkehrte, nicht mehr gern gedacht hätten.

Uns interessiert auch hier wiederum, mehr als die äußeren Daten, zu hören, was Kant von diesem, wie wir eher annehmen, etwa sechs bis siebenjährigen Abschnitt seines Lebens für seinen inneren Menschen davongetragen hat. Und da stimmt sicher die Schilderung, die er selbst in der Lebensskizze Borowskis gelesen und unbeanstandet gelassen hat: „Der stille ländliche Aufenthalt diente ihm zur Förderung seines Fleißes. Da wurden schon in seinem Kopfe die Grundlinien zu so manchen Untersuchungen gezogen, manches auch beinahe vollständig ausgearbeitet, womit er . . . . in den Jahren 1754 u. f. zur Überraschung vieler, die das von ihm, wenigstens nicht in dem Maße erwartet hatten, auf einmal und schnell aufeinander hervortrat. Da sammelte er sich in seinen Miszellaneen aus allen Fächern der Gelehrsamkeit das, was ihm fürs menschliche Wissen irgend erheblich zu sein schien — und denkt heute noch mit vieler

Zufriedenheit an diese Jahre seines ländlichen Aufenthalts und Fleißes zurück." Auch gewöhnte sich der im einfachen Handwerkerhause aufgewachsene junge Mann in den aristokratischen Familien, die er während seines Hauslehrerlebens kennen lernte, an feinere äußere Lebensformen, „obgleich er sonst" — wie Heilsberg hinzuzufügen nicht unterläßt — „in allen Stücken die Rechtschaffenheit und Biederkeit im Umgange jenem Gepränge vorzog und das Komplimentieren haßte". Wie er denn auch (nach Kraus) auf der Rückfahrt von jenem Privatunterricht auf Schloß Capustigall, in vergleichendem Rückblick „öfters mit inniger Rührung an die ungleich herrlichere Erziehung gedachte, die er selbst in seiner Eltern Hause genossen, wo er, wie er dankbar rühmte, nie etwas Unrechtes oder eine Unsittlichkeit gehört oder gesehen". Ob er die Mißlichkeit der Hauslehrererziehung, daß das Kind sich nach den Vorschriften des Hofmeisters richten und doch auch wieder den „Grillen" der Eltern folgen soll, auch am eigenen Leibe erfahren hat, mag dahin gestellt bleiben. Er war dafür, daß die Eltern in diesem Falle „ihre ganze Autorität an den Hofmeister abtreten" (*Über Pädagogik* S. 30). Auch für die leibliche Erziehung der ihm noch nicht anvertrauten kleineren Kinder kann seiner Ansicht nach der Hofmeister der Ratgeber der Eltern sein, da „man ohnedem oft und der einzige Gelehrte im Hause ist" (ebd. S. 37). Dagegen hat er sich als ein besonders tüchtiger praktischer Pädagoge, wie das gewöhnlich bei so gelehrten und zur reinen Abstraktion veranlagten Leuten wie er zu geschehen pflegt, nicht erwiesen. „Er pflegte über sein Hofmeisterleben zu scherzen und zu versichern, daß in der Welt vielleicht nie ein schlechterer Hofmeister gewesen wäre als er. Er hielt es für eine große Kunst, sich zweckmäßig mit Kindern zu beschäftigen und sich zu ihren Begriffen herabzustimmen, aber er erklärte auch, daß es ihm nie möglich gewesen wäre, sich diese Kunst zu eigen zu machen" (Jachmann).

Unter diesen Umständen braucht es der Gymnasiallehrerstand nicht allzusehr zu bedauern, daß der berühmteste deutsche Philosoph nicht — wie er anscheinend um 1755 oder 1757 einmal versucht hat — in seine Reihen eingetreten ist. Anscheinend. Denn auch hier widersprechen sich die Nachrichten. Borowski zufolge hätte er

sich, ehe er sich endgültig „dem Dienste der Universität bestimmte", um die „unterste Schulkollegenstelle" an dem heute noch bestehenden Kneiphöfischen Domgymnasium, der ältesten Schule Königsbergs (gegr. 1304) gemeldet, wäre aber einem anderen, „gewiß nicht geschickteren" Bewerber nachgesetzt worden. Wald nennt auch den Namen dieses bei ihm schon zum „notorischen Ignoranten" gewordenen Rivalen: Kahnert. Andere, wie Kraus und Heilsberg haben die Sache bezweifelt. Nun hat allerdings A. Warda in seiner genauen Untersuchung der Angelegenheit urkundlich nachgewiesen, daß in der Tat ein Wilhelm Benjamin Kahnert im Oktober 1757 als Lehrer an jener Anstalt angestellt worden ist, aber doch eben von Kants Bewerbung nichts in den Akten gefunden. Falls eine solche dennoch stattgefunden haben sollte, wollen wir uns über ihren Mißerfolg freuen. Denn, wenn selbst Kants Professorgehalt anfangs nicht größer gewesen ist als das eines Lehrers am Kneiphöfschen Gymnasium, wenn er auch in seinen Privatdozentenjahren oft genug ebensoviel Stunden (24) wöchentlich Kolleg gelesen hat, als er an jener Schule Unterrichtsstunden erteilt haben würde: es war doch etwas anderes, als wenn, wie es bei Kahnert der Fall, von 22 Lehrstunden 10 aufs — Schönschreiben fielen. Die Zeit war noch nicht gekommen, wo — wie Kant einem jungen Freunde, dem er selber zur Annahme eines Schulamts riet, zum Troste schrieb — „das Bedürfnis des Publikums, die Schulen dem Fortrücken in der Kultur des Geschmackvollen angemessener zu machen, immer stärker gefühlt wurde" (Kant an Nicolovius, 16. August 1793). Kurz, es war — auch abgesehen von seinem Mangel an praktischem Lehrtalent und den Schwierigkeiten der Disziplin gegenüber einer ganzen Schulklasse — in jeder Hinsicht für unseren Philosophen besser, daß er in diejenige Laufbahn trat oder bei ihr verharrte, die für seine ganze Geistesanlage die gegebene war: die des akademischen Lehrers.

Drittes Kapitel.

Fünfzehn Jahre Privatdozent und Magister.

1755—1770.

1. *Promotion und Habilitation.*

Schon durch mehrere wissenschaftliche Schriften hatte der junge Gelehrte die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt auf sich gezogen. War der Ruf von seiner Erstlingsschrift in so weite Kreise gedrungen, daß ihr Titel ihm das bekannte spöttische Epigramm von Lessing zuzog[1]), so hatten zwei weitere, in den Königsberger Nachrichten im Juni bzw. August-September 1754 veröffentlichte Aufsätze seinen Namen mindestens in den literarisch gebildeten Kreisen der Heimat noch bekannter gemacht. Von dem ersten, der, durch eine Preisaufgabe der Berliner Akademie angeregt, die Frage untersuchte: „Ob die Erde in ihrer Umdrehung einige Veränderung erlitten habe", urteilt ein heutiger Fachmann, daß sein Ergebnis, der klare Beweis einer allmählichen Verlangsamung der Achsendrehung der Erde, erst nach einem vollen Jahrhundert aufs neue habe entdeckt werden müssen. Die zweite, größere Abhandlung betraf „die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen"; sie war bereits eine Vorläuferin der berühmten Ostern 1755, zunächst anonym, erschienenen *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, die „den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper

---

[1]) Kant unternimmt ein schwer Geschäfte,
Der Welt zum Unterricht.
Er schätzet die lebend'gen Kräfte,
Nur seine schätzt er nicht.

Später, als der Dichter den Philosophen besser hatte schätzen lernen, unterdrückte er das Epigramm.

und die Ursachen ihrer Bewegung aus den allgemeinen mechanischen Bewegungsgesetzen der Materie nach der Theorie Newtons" herleitete, über deren merkwürdiges äußeres Schicksal die Einleitung zu Bd. 48 der *Philos. Bibl.* berichtet hat.

So standen Kants Promotion zum Magister — dem heutigen Dr. philosophiae entsprechend — wie seiner Habilitation als Privatdozent natürlich nicht die geringsten Schwierigkeiten entgegen. Er promovierte mit einer, auch heute noch von kundiger Seite geschätzten, lateinischen Abhandlung *Über das Feuer*, die er am 17. April 1755 bei der philosophischen Fakultät einreichte. Das Rigorosum fand am 13. Mai, der feierliche öffentliche Promotionsakt am 12. Juni desselben Jahres statt. Zu ihm hatten sich besonders viele angesehene und gelehrte Männer der Stadt eingefunden, „und bei der lateinischen Rede, die Kant nach der Promotion hielt" — es war darin „vom leichteren und vom gründlicheren Vortrage" der Philosophie die Rede — „legte das ganze Auditorium durch ausgezeichnete Stille und Aufmerksamkeit die Achtung an den Tag, mit der es den angehenden Magister aufnahm."

Der Magisterpromotion folgte am 27. September des nämlichen Jahres morgens von 8—12 Uhr die öffentliche Verteidigung seiner *pro venia docendi* eingereichten lateinischen Dissertation, wir würden heute sagen Habilitationsschrift: *Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis.* „Respondent" war ein Theologiekandidat, Opponenten ein Stud. theol. und zwei Rechtskandidaten (vgl. *Phil. Bibl. 46 a*, S. XIII ff. und S. 1—51); es war die erste rein philosophische Schrift Kants. Bald darauf wird er seine erste Vorlesung gehalten haben, über die uns ein anschaulicher Bericht Borowskis erhalten ist. „Er wohnte damals in des Prof. Kypke Hause auf der Neustadt und hatte hier einen geräumigen Hörsaal, der samt dem Vorhause und der Treppe mit einer beinahe unglaublichen Menge von Studierenden angefüllt war. Dieses schien Kant äußerst verlegen zu machen. Er, ungewöhnt der Sache, verlor beinahe alle Fassung, sprach leiser noch als gewöhnlich, korrigierte sich selbst oft." Bei der Bewunderung, die sie für seine umfangreiche Gelehrsamkeit hatten, sahen die Zuhörer jedoch darin nur Bescheidenheit, nicht Furchtsamkeit, und „in der

nächstfolgenden Stunde war es schon ganz anders. Sein Vortrag war, wie er's in der Folge blieb, nicht allein gründlich, sondern auch angenehm." Damit kommen wir zu seinen

2. *Vorlesungen*

überhaupt. Zunächst: Welche Disziplinen bildeten den Gegenstand von Magister Kants Vorlesungen[1])?

In seinem ersten Dozentensemester las er gleich drei Kollegia: Logik, Metaphysik und Mathematik; wahrscheinlich auch Physik. Unter seinen eingeschriebenen Zuhörern befanden sich zwei Juristen und 21 Theologen, unter den letzteren sein Bruder Johann Heinrich und sein späterer Biograph Borowski. Dieselben Fächer hat der fleißige und — einnahmebedürftige Magister dann auch fast für jedes folgende Semester angekündigt, wenn auch vielleicht nicht immer gehalten. Hinzu kam im nächsten Sommer noch Physische Geographie. Kant gehörte zu den ersten Professoren, die Geographie als selbständigen Lehrgegenstand behandelt haben. Diese in der Regel jedes zweite Semester wiederkehrende Vorlesung blieb bis in sein Alter eins seiner Lieblingskollegien; denn er war der Meinung, daß nichts so geeignet sei, „den gesunden Verstand aufzuhellen", als gerade die Erdkunde. Er lud diesmal durch eine besondere Programmabhandlung: *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde,* datiert vom 25. April 1756, zum Besuch seiner Vorlesungen ein. Im folgenden Winter tritt zum ersten Male Ethik (später auch Moralphilosophie oder Praktische Philosophie genannt) hinzu, die er von da an in der Regel jeden Winter las. Für den Sommer 1758 zeigte er außerdem seine Absicht an, „in einer Mittwoch- und Sonnabendstunde die in den vorigen Tagen abgehandelten Sätze polemisch betrachten

---

[1]) Der verdienstvolle Kantforscher Emil Arnoldt hat es sich nicht verdrießen lassen, ein genaues Verzeichnis sämtlicher von Kant angekündigten Vorlesungen während der ganzen, 42jährigen Dauer seiner Lehrtätigkeit aufzustellen, welches dann von O. Schöndörffer, dem Herausgeber von Arnoldts Gesammelten Werken und Nachlaß, an verschiedenen Stellen noch ergänzt worden ist. Aus diesem mit wertvollen begleitenden Zusätzen versehenen Verzeichnis (Ges. Schr. Bd. V, 2) schöpft unsere obige Darstellung.

zu wollen", „welches meiner Meinung nach eines der vorzüglichsten Mittel ist, zu gründlichen Einsichten zu gelangen". Ein solches ‚Disputatorium' hat er auch für Sommer 1761 angekündigt, regelmäßiger aber erst von den 70 er Jahren an abgehalten. 1759/60 wurden zum erstenmal ‚reine Mathematik' und ‚mechanische Wissenschaften' in gesonderten Stunden behandelt. Indes hat er über Mechanik überhaupt nur zweimal gelesen und von Herbst 1763 ab auch seine bis dahin jedes Semester angekündigten mathematischen Vorlesungen endgültig aufgegeben. Anstatt dessen tritt als neues Fach Sommer 1767 zuerst das Naturrecht auf. Im folgenden Winter kam als weitere Neuerung eine ‚Enzyklopädie der ganzen Philosophie nebst einer kurzgefaßten Geschichte derselben' für solche, die sie „ausführlicher zu verfolgen nicht Zeit haben", hinzu; sie muß Anklang gefunden haben, denn er las sie in den nächsten Jahren bis 1772 häufig, während sie von da an wieder hinter anderen Gegenständen in den Hintergrund tritt.

Von 1760/61 an sind in der Regel auch die Tagesstunden erwähnt, an denen Kant seine Vorlesungen hielt; sie nahmen meist den ganzen Vormittag von 8—12 Uhr ein. In einem Semester (Sommer 1761) hat er an Fleiß geradezu Unglaubliches geleistet oder mindestens leisten wollen. Er kündigte für dieses Semester nicht weniger als sechs Kollegia an: Von 8—9 Logik, 9—10 Mechanik, 10—11 theoretische Physik, 11—12 Metaphysik; nachmittags 2—3 physische Geographie (6stündig), 3—4 Arithmetik, Geometrie und Trigonometrie; dazu ein „Disputatorium" Mittwoch und Sonnabend von 8—9. Außerdem aber erbot er sich auch noch, „die übrigen Mittwoch- und Sonnabendstunden Wiederholungen und Lösungen von Zweifeln" gratis zu widmen. Auch im Winter 1776/77 hat er, nach seiner eigenen Angabe in den Senatsakten, 26 bis 28 Wochenstunden nicht bloß angekündigt, sondern auch wirklich gelesen. Im allgemeinen betrug der Durchschnitt in seinen Magisterjahren nicht unter 16 Stunden. Und dabei war er, wie übereinstimmend berichtet wird, ein Muster von Pünktlichkeit und Pflichttreue. Niemals setzte er, etwa seiner schriftstellerischen Arbeiten oder gar um des Vergnügens willen, eine Vorlesung aus, außerhalb der festgesetzten akademischen Ferien. Desgleichen wurde er

in der Regel mit seinem Pensum auch fertig. Er konnte in der Ankündigung seiner Vorlesungen Winter 1759/60 schreiben: „Man weiß schon, daß ich jede dieser (sc. fünf) Wissenschaften in einem halben Jahre zu Ende bringe und, wenn dieses zu kurz ist, den Rest in einigen Stunden des folgenden nachhole." So war es denn wohl verdient, wenn ihm bei seiner Ernennung zum Professor (1770) an erster Stelle bescheinigt wurde, daß er sich „durch seine bisherigen fleißigen Vorlesungen um besagte Universität verdient gemachet".

Es war für die Professoren Vorschrift, daß sie ihren Vorlesungen bestimmte Kompendien zugrunde legen mußten. Selbst ein so liberaler Minister wie Zedlitz hat nach 1778 diese Regel den Professoren der Königsberger Philosophenfakultät mit der Begründung eingeschärft: „Das schlechteste Kompendium ist gewiß besser als keines, und die Professores mögen, wenn sie soviel Weisheit besitzen, ihren *Autorem* verbessern, soviel sie können, aber das Lesen über *Dictata* muß schlechterdings abgeschaffet werden." Von dieser Verfügung war einzig und allein „der Professor Kant und sein Kollegium über die physische Geographie" ausgenommen, „worüber bekanntlich noch kein gantz schickliches Lehrbuch vorhanden ist". Immerhin hatte Kant — wie denn auch in einem Ministerialreskript vom 25. Mai 1767 besonders beifällig anerkannt wurde — eine gute Auswahl unter den Lehrbüchern getroffen: er las z. B. Logik nach der *Vernunftlehre* Meiers (eines der selbständigeren Wolfianer) Naturrecht nach Achenwalls *Jus naturale*, Enzyklopädie nach seines späteren Gegners Feder *Grundriß*, Metaphysik und Ethik meist nach dem durch die erste „Ästhetik" berühmt gewordenen Baumgarten. Im übrigen hat uns Kant selbst über Zweck und Gang seiner philosophischen Vorlesungen ausführlich orientiert in der gedruckten *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765 bis 1766*.

Er wollte, so führte er hier aus, an seinen Zuhörern zunächst nur den Verstand, dann allmählich ihre Vernunft ausbilden und erst in letzter Linie Gelehrte aus ihnen machen. Sie sollten bei ihm keine ihnen nur äußerlich anklebende Gedanken, sondern denken, keine fertige

Philosophie, sondern philosophieren lernen. Seine Methode sollte daher „zetetisch d. i. forschend", nicht „dogmatisch d. i. entschieden" sein. Den Verfasser des zugrunde gelegten Kompendiums sah er darum auch „nur als eine Veranlassung" an, „selbst über ihn, ja wider ihn zu urteilen", und war sich dabei seiner von dem „gemeinen" Verfahren „sehr abweichenden" Art durchaus bewußt. So erlaubte er sich denn auch mit dem „Lesebuch" Baumgartens, das er „vornehmlich um des Reichtums und der Präzision seiner Lehrart willen" gewählt habe, eine „kleine Biegung", indem er, abweichend von ihm, von der empirischen Psychologie ausging, dann die körperliche und leblose Natur, darauf die „allgemeineren Eigenschaften aller Dinge" und erst zuletzt „die Ursache aller Dinge, d. i. die Wissenschaft von Gott und der Welt" behandelte. Dies Fortschreiten vom Leichteren zum Schwereren habe nebenbei auch den Vorteil, daß der Hörer nicht durch die Schwierigkeiten der Ontologie gleich zu Anfang abgeschreckt werde und selbst diejenigen etwas mit nach Hause trügen, deren Eifer vorzeitig erlösche. Denn in Königsberg war es damals schon so wie heute, und so wußte auch Kant, „wie eifrig der Anfang der Kollegien von der munteren und unbeständigen Jugend gemacht wird, und wie darauf die Hörsäle etwas geräumiger werden". Er verbreitet sich dann weiter über den Gang, den seine Vorlesungen über Logik, Ethik und physische Geographie nehmen würden, von denen er die letztere inzwischen durch Hinzufügung eines anthropologischen und politischen Teils ergänzt hatte.

So befolgte er denn — wie dies sein Zuhörer Borowski schon für die frühesten Vorlesungen bezeugt — „das Compendium, welches er etwa zum Grunde legte, nie strenge . . . Oft brachte er ein besonderes handschriftliches Heft außer dem Compendium mit, in diesem hatte er sich Marginalien beigezeichnet." Daß er dies Verfahren auch weiterhin einschlug, bezeugt der Befund seiner Handbücher nach seinem Tode. So hat z. B. Erdmann an der Hand von Kants eigenem Handexemplar der Baumgartenschen Metaphysik festgestellt, daß er dieselbe „nichts weniger als sklavisch benutzte" und „schon in der vorkritischen Zeit sich in stetig fortschreitendem Maße von dem Inhalt

desselben frei machte". Das Buch war, wie seine meisten Handexemplare und auch einzelne seiner eigenen Werke, mit Papier durchschossen, und nicht bloß diese und die vor dem Titelblatt befindlichen Blätter, sondern auch die Ränder der Druckseiten, ja sogar der freie Raum zwischen den einzelnen Zeilen „vielfach, oft vollständig mit ungemein kleiner, an Abkürzungen reicher, aber meist nicht undeutlicher Schrift beschrieben". Und E. Adickes, der Herausgeber seines Nachlasses in der Akademieausgabe fügt dem neuerdings hinzu: „... selbst die kleinsten freien Plätzchen hat Kant (namentlich in den 80er Jahren) nicht verschmäht, um, wenn alles andere voll war, auf ihnen noch einige Reflexionen notdürftig unterzubringen, die dann freilich in zwei, drei, vier Stücke getrennt ... werden mußten. So bieten manche Seiten ein sehr buntes Bild, und Kants Gedächtnis und scharfes Auge sind zu bewundern, wenn er sich in den Vorlesungen der 80er und 90er Jahre in dem beängstigenden Wirrwarr solcher Blätter noch zurechtfinden konnte".[1])

Von Kants Vorlesungen erzählt sein Schüler Borowski weiter: „Oft führte ihn die Fülle seiner Kenntnisse auf Abschweifungen, die aber doch immer sehr interessant waren, von der Hauptsache. Wenn er bemerkte, daß er zu weit ausgewichen war, brach er geschwind mit einem ‚Und so weiter' oder ‚Und so fortan' ab und kehrte zur Hauptsache zurück." Mit Gründlichkeit wußte er Anmut der Darstellung zu verbinden; dagegen suchte er nie durch Pikanterien oder Sticheleien auf Kollegen wohlfeilen Beifall zu erwerben. „Dem Nachschreiben war er nicht hold. Es störte ihn, wenn er bemerkte, daß das Wichtigere oft übergangen und das Unwichtigere aufs Papier gebracht ward, sowie auch manche andere Kleinigkeit, z. B. eine auffallende Kleidung" — eine Anekdote erzählt von einem fehlenden Knopfe am Rock eines in der vordersten Reihe sitzenden Zuhörers — „ihn störte". Immer wieder warnte er vor bloßer Nachbeterei, immer wieder

[1]) Vgl. *Erdmanns* Einleitung zu seiner Ausgabe der *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* I, 1 (Lpz. 1882), *E. Adickes, Kants WW.* (Ak.-Ausg.) *Bd. XIV, S. XXIIf.* Über Kants Vorlesungen überhaupt: *E. Arnoldt, Historische Exkurse im Gebiete der Kantforschung,* S. 269—430.

schärfte er ein: Selbst denken, selbst forschen, auf eigenen Füßen stehen! Zweifel, die ihm vorgelegt wurden, oder Bitten um nähere Aufklärung nahm er, wenigstens in seinen jüngeren Jahren, sehr freundlich entgegen und setzte den Betreffenden z. B. auf Spaziergängen, die Sache auseinander. Oft ging die Vorlesung in den Ton „freien Diskurses, mit Witz und Laune gewürzt" über, vermischt mit Hinweisen auf eben von ihm gelesene Schriften oder kleinen, zur Sache gehörigen Anekdoten, ohne indes jemals in das Pikante fallen zu wollen. Trotzdem war, wie Borowski bemerkt, „rege Aufmerksamkeit bei seinen Vorträgen nötig. Die . . . Gabe, die vorkommenden Begriffe und Sachen ganz ins klare für jeden zu setzten, sie etwa durch Wiederholung in anderen Ausdrücken auch dem versäumteren und zerstreuteren Zuhörer doch faßlich zu machen, . . . war Kant freilich nicht eigen. Es mußte auf alles, wie billig, genau gemerkt werden." So traute denn u. a. auch Hamann, als Kant im Jahre 1759 „mit einer Kinderphysik schwanger ging", d. h. eine Naturlehre für Kinder abfassen wollte, dem gelehrten Magister nicht zu, daß er dies fertig bringen würde, da doch „Ihre erwachsenen Zuhörer Mühe haben, es in der Geduld und Geschwindigkeit des Denkens mit Ihnen auszuhalten" (*Briefw.* I, S. 19). Die meisten Studiosen begannen deshalb auch, weil Kants übrige Vorlesungen für zu schwer galten, mit seiner physischen Geographie oder Moralphilosophie *(Mortzfeld* S. 58f.).

Aber, wer ihm mit geeigneten Gaben und mit ganzer Seele folgte, der trug auch reichen Lohn davon. Wir glauben, diesen Abschnitt nicht besser abschließen zu können, als mit den schönen Worten, die Herder, mehr als drei Jahrzehnte nachdem er Kants Vorlesungen gehört, und obwohl er mit diesem inzwischen schon in literarische Differenzen gekommen war, in seinen *Briefen zur Beförderung der Humanität* (1795, Brief 29, S. 168) dem einstigen Lehrer widmete:

„Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz un-

zerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Keplers, Newtons, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Emil und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorteil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüt fremde. Dieser Mann, den ich mit größester Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir."

Neben den Vorlesungen her gehen gerade während dieses Zeitraumes eine große Anzahl von, freilich meist kleineren,

3. *Schriften*

und Abhandlungen. Sehen wir auch, dem Zwecke dieser Biographie gemäß, sowohl von einer inneren Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens, die in eine Geschichte der Philosophie gehört, wie von der äußeren Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften, die in unseren Einleitungen zu deren Ausgaben in der *Philos. Bibl.* zu finden sind, gänzlich ab: so müssen wir doch insoweit einen kurzen Blick auf sie werfen, als wir aus ihnen Kants mannigfaltige Interessen kennen lernen; wobei wir gerade die kleinen, sonst noch nicht in der *Philos. Bibl.* behandelten Aufsätze bevorzugen.

Am 1. November 1755 hatte das furchtbare Erdbeben von Lissabon, um mit Goethes „Wahrheit und Dichtung" zu reden — „ungeheuren Schrecken über die in Frieden und Ruhe schon eingewohnte Welt verbreitet". Da nun

gerade Kant im Jahre vorher am Schluß seiner Abhandlung: *Ob die Erde veralte?* (S. 39), fast als ob er es vorausgeahnt hätte, von der von den „Feuerschätzen" des Erdinnern beständig drohenden Gefahr gesprochen hatte, so wünschte das Königsberger Publikum von ihm Belehrung über das Wesen und die Gründe des gewaltigen Naturereignisses und der ihm folgenden weiteren Erdstöße. Daraufhin handelte er denn zunächst in zwei Januarnummern (1756) der Königsbergischen etc. Nachrichten *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat,* und gab kurz darauf — Anfang März — eine als Sonderschrift (40 Seiten Quart) erschienene ausführliche *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des 1755sten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat,* die — weil sie die allgemeine Spannung erregte — „bogenweise von drei zu drei Tagen verteilt ward". Sie fand solchen Beifall, daß ihr Verfasser sich veranlaßt sah, in zwei weiteren Nummern der „Nachrichten" — vom 10. und 17. April — *Fortgesetzte Betrachtungen der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen* zu veröffentlichen. Seine in diesen Aufsätzen entwickelte Ansicht, daß die große Verbreitung des Lissaboner Erdbebens durch Fortpflanzung der Erderschütterungen im Meere verursacht war, wird jetzt allgemein als richtig anerkannt. Was die bei solchen Naturkatastrophen ja auch heute noch immer wieder hervortretende religiös-moralische Beurteilung anbelangt, so trat der Philosoph dem „sträflichen Vorwitz" derer entgegen, die solche Schicksale als „verhängte Strafgerichte" ansähen und sich anmaßten, „die Absichten der göttlichen Ratschlüsse einzusehen und nach ihren Einsichten auszulegen"; sie sollten uns vielmehr zur Betätigung der Menschenliebe anregen, die Großen der Erde abhalten, die Drangsale des menschlichen Geschlechtes durch noch weiteres selbstgeschaffenes Elend wie den Krieg zu vermehren, und im übrigen freilich uns daran erinnern, daß „der Mensch nicht geboren ist, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen."

Fast gleichzeitig mit diesen Betrachtungen verfaßte Magister Kant eine dritte lateinische Abhandlung zum

Zweck seiner Bewerbung (s. unten) um die seit Knutzens Tode verwaiste außerordentliche Professur für Logik und Metaphysik. Es war nämlich durch eine Verordnung Friedrichs II. die Zulassung eines Privatdozenten zu einer solchen an die Bedingung einer dreimaligen öffentlichen Disputation über eine von dem betreffenden Bewerber abzufassende lateinische Schrift geknüpft. Die von Kant am 23. März 1756 der Fakultät eingereichte Schrift behandelte den ‚Gebrauch der mit Mathematik verbundenen Metaphysik in der Naturphilosophie' und zwar, als deren ersten Teil, die *Physische Monadologie.* Die Disputation erfolgte Samstag den 10. April; einer der Opponenten war sein damals erst 16jähriger Schüler L. E. Borowski. Die für die Zeit „bald nach zurückgelegtem Osterfeste" in Aussicht genommene dritte Dissertation unterblieb, weil Kants Bewerbung keinen Erfolg hatte.

Endlich veröffentlichte Kant in demselben Monat April noch eine Programmschrift zur Ankündigung seiner Vorlesungen, unter dem Titel: *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde.* Auch mit ihr eilte Kant seiner Zeit weit voraus. Das bekannte nach seinem Namen benannte „Drehungsgesetz", das der berühmte Astrophysiker Dove 1835 neu entdeckt zu haben glaubte, wonach die regelmäßigen Windströmungen mit der Achsendrehung der Erde zusammenhängen, hat fast mit denselben Worten Magister Kant schon achtzig Jahre vorher in seiner damals wohl kaum über die Grenzen der Universität Königsberg hinaus bekannt gewordenen Programmabhandlung erläutert. — Auch seine drei folgenden kleinen Schriften bestehen aus solchen Programmabhandlungen. So die zum Sommer 1757 aus dem *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie,* welcher eine ausführliche Inhaltsübersicht oder, wie Kant sagt, einen „kurzen Abriß" dieser seiner vielbesuchten Spezialvorlesung gibt. Aus der Einleitung ergibt sich, wie ausgedehnt Kants Vorbereitung zu diesem Kolleg vermittelst der Lektüre aller ihm erreichbaren Reisebeschreibungen, Naturhistorien, Akademieabhandlungen u. a. m. gewesen ist. Als Anhang hinzugefügt war eine „kurze Betrachtung" über eine mit der vorigen Abhandlung in sachlichem Zusammenhang stehende Frage, nämlich die: „ob die Westwinde in unseren Gegenden

darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen?" (Kant glaubte diese „gemeine Meinung" stark anzweifeln zu müssen.) Für den folgenden Sommer (1758) wählte er ein mehr naturphilosophisches Thema: *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft* (acht Quartseiten): „ein Bogen" der nach Borowski „gleich beim ersten Erscheinen viele Aufmerksamkeit erregte", und nach dem Urteil seines neuesten Herausgebers Kurd Laßwitz ein „interessantes Zeichen" dafür ist, wie frühzeitig einige Grundgedanken von Kants naturphilosophischer Hauptschrift (den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, 1786) ausgebildet wurden. Wie in seiner Erstlingsschrift, so tritt auch in dieser letzten naturwissenschaftlichen Schrift Kants aus der vorkritischen Zeit eine entschiedene Freiheit von aller äußeren Autorität stark hervor. Witzig meint er in der Einleitung, er würde sich kaum gegenüber dem „entscheidenden Gutachten" des „ehrwürdigen großen Haufens" die Freiheit genommen haben, „die durch nichts weiter als durch — die gesunde Vernunft gerechtfertigt ist". Da er aber eine Menge gleichgesinnter „unternehmender Köpfe" um sich bemerke, die gleichfalls „mit dem Gesetze des Ansehens nichts wollen zu schaffen haben", so wage er es darauf hin, seine „Einfälle" zu äußern: „ob ich gleich weiß, daß diejenige Herren, welche gewohnt sind, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf die Zwangmühle des Wolffischen oder eines anderen berühmten Lehrgebäudes aufgeschüttet worden, bei dem ersten Anblick die Mühe der Prüfung für unnötig und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären werden."

Hatten Kants Schriften sich bisher, mit alleiniger Ausnahme der metaphysischen Dissertation von 1755, mit naturwissenschaftlichen Problemen beschäftigt, so tritt zu Anfang der 60er Jahre eine Wendung zu teils logischen, teils anthropologisch-moralischen Gegenständen ein. Dem letzteren Gebiete gehört der der Ankündigung seiner Vorlesungen für Winter 1759/60 beigegebene *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* an. Der Streit über den Optimismus und Leibniz' „beste der Welten" stand, zumal seit die Berliner Akademie seine Prüfung zum Gegenstande einer Preisaufgabe für das Jahr

1755 gemacht hatte, auf der Tagesordnung. Männer wie Mendelssohn, Lessing und Wieland hatten darüber geschrieben, und noch im selben Jahre 1759 war Voltaires, mit Absicht einem Deutschen (!) „Dr. Ralph" in den Mund gelegter, satirischer Roman *Candide ou l'optimisme* erschienen. Kant kam durch dies nur einen Bogen zählende Schriftchen in einen kleinen literarischen Streit mit einem Magister Weymann, der sich am 6. Oktober 1759 mit einer Dissertation *De mundo non optimo* in Königsberg habilitiert hatte und nun die am folgenden Tage herauskommende Kantische Schrift, die sich gegen seines Herrn und Meisters Crusius Angriffe auf den Optimismus wandte, auf sich selbst bezog, zumal da Kant, wie er an Lindner schrieb, „wegen seiner (Weymanns) bekannten Unbescheidenheit" es abgelehnt hatte, seinen Opponenten zu spielen. Obwohl nun Kant an ihn gar nicht gedacht hatte, veröffentlichte der gereizte Kollege bereits am folgenden Sonntag einen Bogen „voller Unbescheidenheiten, Verdrehungen u. dgl." gegen den vermeinten Widersacher. Kant hatte keine Neigung, „sich mit einem Cyklopen auf Faustschläge einzulassen", auch konnte er sich auf „das Urteil des Publici" verlassen und zog es deshalb vor, „auf die anständigste Art, d. i. durch Schweigen" zu antworten und den Gegner der baldigen verdienten Vergessenheit zu überlassen. Inhaltlich war Kants übrigens „mit einiger Eilfertigkeit entworfenes" Schriftchen eine Verteidigung des Satzes: „daß das Ganze das Beste sei, und alles um des Ganzen willen gut sei", mithin eben des Optimismus. Sie war wirklich eine seiner schwächsten Schriften, so daß der geistreiche Hamann Kants Einfälle nicht ganz ohne Grund als „blinde Junge" bezeichnet, die eine „eilfertige Hündin geworfen" (an Lindner, 12. Okt. 1759).

Von Kants persönlicher Religiosität sowie von seiner Fähigkeit, unter Umständen auch in schwungvoller, fast poetischer Sprache reden zu können, zeugt sein vom 6. Juni 1760 datiertes Trostschreiben an eine trauernde Mutter: *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk.* Der im jugendlichen Alter von 21 Jahren an der Schwindsucht Verstorbene war ein kurischer Student, der erst ein Jahr zuvor in Begleitung seines Hofmeisters nach Königsberg gekommen und auch

Kants Schüler gewesen war. Das „Sendschreiben" wurde auf Veranlassung des Hofmeisters abgefaßt, „welcher glaubte, daß Kant zur Beruhigung der Mutter viel wirken würde" (so Borowski, der selbst den hoffnungvollen jungen Kommilitonen „genau gekannt" hat). Wer es liest, wird nicht mehr der Ansicht sein, daß der Philosoph ohne jedwedes weichere Gefühl gewesen sei.

Vielleicht ist auch die kleine Abhandlung über *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (35 S.), die unser Denker zu Anfang des Winters 1762 erscheinen ließ, eine Begleitschrift zu der Ankündigung seiner Vorlesungen über Logik für dies Wintersemester gewesen, auf die er sich an einer Stelle bezieht. Er könne in ihnen „nicht alles seiner Einsicht gemäß einrichten", sondern müsse „manches dem herrschenden Geschmack zu Gefallen tun". Aber er wolle wenigstens in dieser Abhandlung begründen, weshalb er die syllogistischen Spitzfindigkeiten nur kurz behandeln werde, um die gewonnene Zeit zur „wirklichen Erweiterung nützlicher Einsichten" — und „die wissenswürdigen Dinge häufen sich zu unseren Zeiten" — zu verwenden. So richtet sich der ganze Aufsatz mit bemerkenswerter Schärfe gegen den ganzen „unnützen Plunder" der üblichen Schullogik; freilich dürfe er nicht hoffen, diesen tönernen „Kolossen" durch seine „Arbeit von einigen Stunden" umzustürzen. — Einen ähnlichen Oppositionsstandpunkt nimmt gegenüber der alten Schulmetaphysik der im Sommer 1763 verfaßte, aber erst zur Ostermesse 1764 angezeigte *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (72 S.), dessen Tendenz und Gedankengang wir in der Einleitung zu unsrer Ausgabe (Bd. 46a, S. XVIII ff.) näher charakterisiert haben. — Der Zeit nach zwischen beide Abhandlungen fällt die als Frucht eines „langen Nachdenkens" bezeichnete größere Schrift: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (205 S.). Sie scheint Kants Namen zum erstenmal in weiteren Gelehrtenkreisen bekannt gemacht zu haben. In den *Literaturbriefen* wurde er von Mendelssohn als „Selbstdenker" gepriesen und aufgefordert, selber ein dauerhaftes philosophisches System zu errichten, Ploucquet in Tübingen schrieb besondere *Observationes* dazu, die Theologen Töllner und Clemm berück-

sichtigten Kants Bezweiflung der herkömmlichen Gottesbeweise (von denen er nur den sogenannten ontologischen, in vertiefterer Form, bestehen ließ), und in Wien kam sie auf die Liste der verbotenen Bücher. Freilich, Kant hatte die Kühnheit besessen, mit dem Satze zu schließen: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere". Seine Stellung gegen die Metaphysik tritt hier noch stärker hervor; sie wird im Vorwort mit einem „finsteren Ozean ohne Ufer und Leuchttürme" verglichen. Er will mit seiner Schrift zunächst nur „die ersten Züge eines Hauptrisses" liefern, den geübtere Hände verbessern mögen, damit darauf ein „Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit" errichtet werden könne.

Das folgende Jahr (1764) brachte wieder zwei größere Schriften des unermüdlich tätigen Magisters, daneben, in einer Reihe von Zeitungsartikeln, einen *Versuch über die Krankheiten des Kopfes.* Der letztere hatte eine sehr merkwürdige Veranlassung. Um jene Zeit hielt sich nämlich eine Art Naturmensch und religiöser Schwärmer zugleich, namens Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki (also wohl ein Pole), in den Wäldern unweit von Königsberg auf. Bloß in Tierfelle gekleidet, führte er einen bei ihm aufgewachsenen munteren achtjährigen Knaben und eine Herde von Kühen, Schafen und besonders (46) Ziegen mit sich, weshalb er vom Volke der „Ziegenprophet" genannt wurde. Kant, der sich die wunderliche Erscheinung ebenfalls ansah und seine biblischen Orakel anhörte, empfand weit weniger Interesse an dem „begeisterten Faunus" selbst als an seinem ohne jede Kultur in den Wäldern aufgewachsenen frischen Buben, der ihm als Naturkind im Sinne Rousseaus der Beobachtung wert erschien. „Von mehreren aufgefordert," veröffentlichte er in Nr. 3 der „Königsbergschen Gelehrte und Politische Zeitungen", im Anschluß an Hamanns (ihres Herausgebers) Darstellung der Sache, ein „Räsonnement" in diesem Sinne. In den folgenden fünf Nummern (vom 13.—27. Februar 1764) ließ er dann den obengenannten Aufsatz folgen, der freilich mit dem „Ziegenpropheten" und seinem Buben in keiner unmittelbaren Beziehung mehr steht, sondern — in populärer, unterhaltender Form — eine geistvolle psychologische Plauderei

über die „Gebrechen des menschlichen Kopfes" von der „Dummköpfigkeit" bis zur Narrheit und von der Blödsinnigkeit bis zur Tollheit enthält. Auch in ihm spricht sich die Sympathie für Rousseau aus, auf die wir noch zurückkommen werden.

Den gleichen Stilcharakter tragen die kurz vorher erschienenen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (110 Seiten). Keine der größeren Schriften ist in so kurzen, leicht- und allgemeinverständlichen Sätzen voll Geist, Heiterkeit, Laune und praktischer Menschenkenntnis geschrieben. Sie ist eigentlich nicht, wie man nach dem Titel vermuten könnte, ästhetischen, sondern eher moralpsychologischen oder anthropologischen Inhalts, indem sie, nach einer kurzen Einleitung über das Erhabene und Schöne in Natur und Kunst, diese beiden Eigenschaften am Menschen überhaupt, an den beiden Geschlechtern und an den verschiedenen Nationalcharakteren verfolgt. Man lernt aus ihr den Menschen Kant kennen. Und ihre gefällige äußere Form bei dem geistvollen Inhalt läßt es wohl begreifen, daß ein Rezensent den Verfasser mit dem berühmten französischen Sittenschilderer Labruyère verglich, ein anderer meinte, sie gehöre nicht bloß in die Studierzimmer der Gelehrten, sondern auch auf — die Toilettentische der Damen! Sie erlebte denn auch in verhältnismäßig kurzer Zeit (bis 1771) zwei neue Auflagen.

Die dritte, im Jahre 1764 veröffentlichte, wenngleich schon früher verfaßte Schrift, war die namentlich methodisch und erkenntnistheoretisch bedeutsame *Untersuchung über die Deutlichkeit der natürlichen Theologie und der Moral,* die durch eine Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften veranlaßt war und der preisgekrönten Arbeit von Moses Mendelssohn, wie die Akademie ausdrücklich erklärt, an Wert „so nahe wie möglich kam und das größte Lob verdiente"[1]). Da wir uns über ihre Entstehungsgeschichte und ihren Inhalt in der Einleitung zu unserer Ausgabe (Philos. Bibl. 46a, S. XXI—XXVII)

[1]) Nach Kraus (in Reickes Kantiana, S. 21 Anm.) hätte Sulzer sogar an Kant geschrieben, er würde es wohl nicht übelnehmen, daß man Mendelssohn „zu dessen Aufmunterung" den Preis gegeben, obwohl Kant ihn eher verdient hätte.

ausführlich ausgelassen haben, wollen wir uns hier nicht wiederholen. — Das gleiche gilt von der bereits oben berührten *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—1766,* sowie von den geistreichen, „zwischen Scherz und Ernst die Mitte haltenden" *Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766, 128 S.), deren hervorragende Wichtigkeit für die philosophische Entwicklungsgeschichte Kants hier nicht geschildert werden kann (vgl. ebd. Bd. 46b, S. III—XIII); endlich von dem in den Königsberger „Frag- und Anzeigungsnachrichten" 1768, Nr. 6—8 veröffentlichten, zur Philosophie der Mathematik gehörigen Aufsatze *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume,* der bereits einen Vorläufer der Inaugural-Dissertation von 1770 darstellt (vgl. ebd. S. XIIIf.).

4. *Äußere Lebensbedingungen.*

Kehren wir von diesem Überblick über Kants Vorlesungen und Schriften zu seinem äußeren und inneren Leben während der langen, fünfzehnjährigen Magisterzeit zurück.

Zunächst: Welches waren die äußeren Lebensbedingungen für ihn während dieser Zeit? Da er als Privatdozent keine feste Besoldung bezog, so waren sie auf keinen Fall glänzende. Gleichwohl hat gegen die mitleiderregende Schilderung eines gewissen Denina Kant selbst in einem Brief an ihren gemeinsamen Verleger La Garde in Berlin mit folgenden Worten protestiert: „. . . Da ich von dem ersten Anfange meiner *academi*schen Laufbahn an (im Jahre 1755) ununterbrochen ein zahlreiches *Auditorium* gehabt und nie Privatinformation gegeben habe (man müßte denn das *collegium privatissimum* in seinem eigenen *Auditorio,* welches gemeiniglich sehr gut bezahlt werden muß, darunter verstehen), so habe ich immer mein reichliches Auskommen gehabt: so, daß es nicht allein zureichte, für meine 2 Stuben den Zins und meinen sehr guten Tisch zu bezahlen, ohne nötig zu haben, bey irgend jemanden, selbst nicht bey meinem Freunde, dem jetzt verstorbenen Engländer, ohne zu jeder Mahlzeit

invitiert zu seyn, gleichsam als zu einem Freytische zu gehen, sondern immer noch dazu einen eigenen Bedienten halten konnte und jene Jahre gerade die angenehmsten meines Lebens gewesen sind; welches auch dadurch bewiesen werden kan, daß ich binnen dieser Zeit 4 *Vocationen* auf auswärtige *Universitaeten* ausgeschlagen habe."

Enthält dieser 35 Jahre später geschriebene Brief auch einzelne Ungenauigkeiten, wird man ihm doch im ganzen und großen den Glauben nicht versagen dürfen. Auch stimmt damit, was Borowski, der ihm gerade in seiner ersten Magisterzeit sehr nahe stand, erzählt: „Er war schon damals der äußerst drückenden Armut . . . nicht ausgesetzt, wohnte ganz anständig und lebte zwar nicht das Leben des, der Überfluß, — aber doch eines Mannes, der für seinen Bedarf völlig genug hat, der keines als seiner selbst bedurfte." Er hatte sich, vermutlich schon während der Hauslehrerjahre, eine Art eisernen Bestand von 20 Friedrichsdor (= etwa 400 Mark) gespart, den er „nie angriff, um bei einer etwaigen Krankheit vor gänzlichem Mangel gesichert zu sein". Und wenn er vor 1766 auch keinerlei feste Besoldung bekam, so waren doch seine Kollegien stark besucht und wurden, wie Borowski schon für 1757 und 1758 „sicher zu wissen" behauptet, auch gut bezahlt. Zudem „führte", d. h. beaufsichtigte er doch auch zuweilen, wie für den Fall Hülsen (s. oben) bezeugt ist, vornehmere Studenten, die auf Wunsch ihrer Eltern in demselben Hause mit ihm wohnten: „eine Beschäftigung, die, wie er sich auch später darüber äußerte, nicht seinen Wünschen gemäß, aber für seine eigene Erhaltung notwendig war". Jedenfalls war er auf Lektionen in einem ihm nicht näher liegenden Fache nicht angewiesen. Als ihn 1759 eine Anzahl Studenten um ein ästhetisches Kolleg und Übungen in „Wohlredenheit und im deutschen Stil" baten, lehnte er es ab und übertrug es dem jungen Borowski, der dann in den beiden Wintern 1759/60 und 1760/61 einem Kreise von 15—18 jungen Leuten „unter der Direktion" Kants einen derartigen Unterricht gab. Dagegen ist anderseits mit Bestimmtheit überliefert, daß er „für Standespersonen, z. B. für den Herzog von Holstein-Beck u. a. m. Privatissima" las (Jachmann, S. 26). Auch, daß er während der mehrere Jahre dauernden Okkupation Ost-

preußens durch die Russen zur Zeit des Siebenjährigen Krieges „viele russische Offiziere in der Mathematik . . . privatim unterrichtete" (Reicke, S. 10); ebenso wie es auch der ihm befreundete General von Meyer „gern sah, wenn die Offiziere seines Regiments sich durch Kants Privatunterricht, namentlich in der Mathematik, auszubilden suchten" (Rink, S. 32); auch soll er damals „junge Offiziere in Privatissimis Vorträge über Fortifikation" gehalten haben (Arnoldt, S. 264). Kant erzählte selbst oft von einem ihm besonders ans Herz gewachsenen Schüler, einem polnischen Edelmann von Orsetti, „der als ein junger Herr im Sommer auf seinen Gütern wirtschaftete, im Winter aber sich in Königsberg aufhielt und sich von Kant, als damaligem Magister *privatim,* besonders in den mathematischen Wissenschaften unterrichten ließ".

„Reichlich" scheint uns trotzdem sein Auskommen nicht immer gewesen zu sein. Aber er war ja von Jugend an Entbehrungen in äußeren Genüssen gewöhnt. Schulden wollte er um keinen Preis machen; lieber ging er in einem alten, abgetragenen Rock. „In seinen Magisterjahren ist sein einziger Rock schon so abgetragen gewesen, daß einige wohlhabende Freunde, unter anderen der Geheime Rat J. [Jacobi?], es für nötig geachtet haben, ihm auf eine sehr diskrete Art Geld zu einer neuen Kleidung anzutragen. Kant freute sich aber noch im Alter, daß er Stärke genug gehabt habe, dieses Anerbieten auszuschlagen und das Anstößige einer schlechten, aber doch reinen Kleidung der drückenden Last der Schuld und Abhängigkeit vorzuziehen. Er hielt sich deshalb auch für ganz vorzüglich glücklich, daß er nie in seinem Leben irgendeinem Menschen einen Heller schuldig gewesen ist. Mit ruhigem und freudigem Herzen konnte ich immer: Herein! rufen, wenn jemand an meine Tür klopfte, pflegte der vortreffliche Mann oft zu erzählen, denn ich war gewiß, daß kein Gläubiger draußen stand" (Jachmann, S. 66f.). Nicht eigentlich „den Druck seiner häuslichen Lage", sondern nur eine notwendige Sparsamkeit beweist es doch auch, daß Kant einst einem armen Studenten den größten Teil des Honorares schenkte und nur „etwas" davon behielt, um seine halbjährige Miete „völlig zu tilgen".

Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die Einnahmen

Kants während dieser 15 Jahre ziemlich schwankend gewesen. Er selbst spricht in zwei Eingaben vom Oktober 1765, die wir noch kennen lernen werden, von seiner „sehr mißlichen Subsistenz auf der hiesigen Akademie", bzw. seiner „sehr unsicheren akademischen subsistence". Vielleicht fällt in Zeiten solcher Ebbe — in denen er daher auch eine besonders große Menge von Vorlesungen ankündigte (S. 42) — die von Jachmann berichtete Tatsache, daß er sich, um jene Notsumme nicht anzugreifen, während seiner Magisterzeit genötigt gesehen habe, „seine damals ansehnliche und auserlesene Bibliothek nach und nach zu veräußern, weil er einige Jahre hindurch seine dringendsten Bedürfnisse von seinem Verdienste nicht bestreiten konnte". Neue Bücher freilich brauchte er sich kaum anzuschaffen. Wenigstens seit er mit dem Buchhändler Kanter 1762 als Verleger seiner Schriften und auch als Mitarbeiter der von jenem 1764 gegründeten *Königsberger gelehrte und politische Zeitungen* in Verbindung getreten war, stand ihm der Zutritt in dessen Laden jederzeit frei. Professoren und andere Schriftsteller trafen sich häufig dort, wo an jedem Posttag um 11 Uhr die Neuerscheinungen des Büchermarkts ausgelegt wurden und — ebenso wie die politischen Zeitungen — sogar zweimal wöchentlich den Studenten zur unentgeltlichen Lektüre zur Verfügung standen. Man unterhielt sich, diskutierte, schrieb Briefe in Kanters Kontor, als wäre man zu Hause. Und dem berühmten Kant, auf dessen Mitarbeiterschaft an seinem Verlage er stolz war, gab Kanter natürlich gern alle gewünschten Bücher mit nach Hause, zumal seit jener von 1766—69 in seinem Hause wohnte. Der Philosoph hatte dort, im alten Löbenichtschen Rathause, die linke Mansardenwohnung des zweiten Stockwerkes inne und hielt daselbst auch seine Vorlesungen ab. Übrigens hatte Kant mittlerweile schon einen so angesehenen Namen erworben, daß er im Sommer 1768 einem einheimischen Maler (namens J. G. Becker) sitzen mußte, damit auch sein Porträt neben denen von Moses Mendelssohn, Ramler, Hippel, Scheffner, Lindner und anderen preußischen Berühmtheiten in der Schreibstube des neuen Kanterschen Ladens seinen Platz finden sollte (so Hamann an Herder, 28. August 1768). Oder

vielmehr, wie wir jetzt wissen, kam das Original in Kants Studierstube, während der Kantersche Laden sich mit einer Kopie begnügen mußte, die heute noch im Besitz der Buchhandlung von Gräfe & Unzer (Königsberg) sich befindet. Es ist das älteste Ölbildnis des Philosophen und stellt ein Brustbild des Vierundvierzigjährigen in natürlicher Größe dar[1]).

In seiner ersten Magisterzeit hatte er auf der sogenannten Neustadt (S. 40) einige Zimmer innegehabt, dann in der „Magistergasse" — offenbar einer von seinen Standesgenossen bevorzugten Straße — gewohnt, wo ihn jedoch das Geräusch, das von den Schiffen, namentlich den polnischen Fahrzeugen, auf dem nahen Pregelflusse herkam, störte. Aus seiner Wohnung bei Kanter vertrieb ihn schließlich auch eine Störung durch einen nachbarlichen — Hahn, dessen Krähen ihn zu oft in seinem angestrengtesten Nachdenken unterbrach. „Für jeden Preis wollte er dieses laute Tier ihm abkaufen und sich dadurch Ruhe schaffen, aber es gelang ihm bei dem Eigensinn des Nachbars nicht, dem es gar nicht begreiflich war, wie ein Hahn einen Weisen stören könnte." Letzterer gab deshalb dem Tiere nach und siedelte nach dem Ochsenmarkt über. — Daß Kant in der Tat schon als Magister einen eigenen Bedienten hatte, geht aus seinem Briefe an Borowski vom 6. März 1761 hervor. Ob es schon der alte Lampe gewesen ist, der (nach Wasianski) gleich nach seinem Abschied aus dem preußischen Heere in die Dienste des Philosophen trat und „gegen 40 Jahre" bis zum Januar 1802 darin verblieb, können wir nicht mit Sicherheit behaupten.

5. *Geselliger Verkehr.*

Kants Lebensweise war damals noch nicht so streng, sozusagen nach der Uhr geregelt wie in späterer Zeit. Nach Beendigung seiner Vormittagsvorlesungen ging er gern in ein Kaffeehaus, trank eine Tasse Tee, unterhielt sich über Tagesereignisse oder spielte eine Partie Billard. Dann speiste er an offener Tafel im Gasthaus, teils — im

[1]) Über die Schicksale dieses erst 1897 wieder aufgefundenen Kantbildes s. *Kantstudien* III, 255 u. *Altpreuß. Monatsschr.* XVIII, 511.

Gegensatz zu dem Sonderling Schopenhauer — um der Geselligkeit willen, teils um seine Menschenkenntnis zu erweitern. Übrigens wetteiferten allmählich die reichsten und vornehmsten Häuser der Stadt immer mehr, den geistreichen Unterhalter an ihren Tisch zu ziehen. Die Abende brachte er ebenfalls oft im Gasthaus oder in Privatgesellschaften bei unterhaltendem Gespräch oder beim L'Hombrespiel zu, auf das er sich, wie wir schon aus seiner Studentenzeit wissen, vortrefflich verstand, und das er für eine nützliche Übung nicht bloß des Verstandes, sondern auch in der Selbstbeherrschung erklärte. Auch liebte er damals noch den Besuch des Theaters, so daß er zuweilen erst gegen Mitternacht nach Hause kam, während er trotzdem seinen Grundsatz regelmäßigen Frühaufstehens streng befolgte.

Da er in der besten Gesellschaft zu verkehren gewohnt war, sah er auch auf eine gewisse Eleganz in der Kleidung. Er hielt selbst darauf und prägte es auch seinen Zuhörern ein, man müsse, schon um nicht aufzufallen, „nie ganz aus der Mode sein" und sich in der Wahl der Farben nach dem Vorbilde der Mutter Natur richten; so passe z. B., wie bei den Aurikeln braun und gelb, zu einem braunen Oberrock eine gelbe Weste. Eine anständige und gewählte Kleidung behielt er auch später stets bei. „Er trug einen kleinen dreieckigen Hut, eine kleine, blondhaarige, weißgepuderte Perücke mit einem Haarbeutel; eine schwarze Halsbinde und ein Oberhemd mit einer Halskrause und mit Manschetten, ein mit Seide gefüttertes Kleid von feinem, gewöhnlich schwarz, braun und gelb meliertem Tuche, wovon auch die Weste und die Beinkleider verfertigt waren, grauseidene Strümpfe, Schuhe mit silbernen Schnallen und einen Degen, als dieser in Gesellschaft noch Mode war, nachmals einen gewöhnlichen Rohrstock." Nach der herrschenden Mode waren Rock, Weste und Beinkleider auch mit einer Goldschnur eingefaßt und die Knöpfe mit Gold oder mit Seide besponnen. Sparsam war er dabei gleichwohl, denn „eine ähnliche Kleidung trug er täglich, selbst in seinem Hörsaale, weil die abgetragene bessere Kleidung zuletzt im Hörsaale benutzt wurde". Gegen Wind und Unwetter trug er einen blauen Regenrock, wie ein gewöhnlicher Bürgersmann.

Weit entfernt von Gelehrtenpedanterie und Stubenhockerei, liebte es unser Philosoph, mit gebildeten Männern der verschiedensten Stände zu verkehren. Seine besten Freunde, wenn man von solchen sprechen darf — denn er pflegte zu sagen: „Liebe Freunde, es gibt keinen (sc. idealen) Freund!“ —, oder seinen liebsten Umgang wählte er sogar mit Vorliebe gerade unter den Nicht-Fachgenossen; denn er haßte das Cliquenwesen, das sich so leicht in Universitätskreisen, wie überhaupt unter Leuten von genau derselben Lebensstellung, ausbildet. Zu seinen liebsten Bekannten gehörte der Oberförster Wobser, ein Mann von großer Natürlichkeit, gesundem Verstand und edlem Herzen, den er oft während der Ferien in seinem eine Meile von Königsberg gelegenen Forsthause Moditten — und zwar, was bei Kant viel heißen wollte, auch wohl länger als eine ganze Woche — besuchte. Hier, in der Stille des Waldes verfaßte er 1763 seine Schrift über das Schöne und Erhabene. Auch der Beginn der Bekanntschaft mit dem englischen Kaufmann Joseph Green muß schon in diese Zeit fallen. Nach Jachmanns Erzählung (S. 77 ff.) wäre sie zwar erst zur Zeit des Englisch-nordamerikanischen Krieges (1776—83) entstanden; bei Gelegenheit eines Wortwechsels über diesen hätten sie sich aus Gegnern in Freunde verwandelt. Der heftige Green, der sich durch Kants eifriges Eintreten für die Rechte der Amerikaner beleidigt gefühlt habe, hätte den Philosophen sogar zum Zweikampf herausgefordert, sich aber dann durch die ruhige und doch überzeugende Beredsamkeit Kants besänftigen, ja schließlich gewinnen lassen. Allein die chronologischen Daten stimmen nicht. Als der nordamerikanische Unabhängigkeitskrieg ausbrach, war Green längst mit Kant befreundet. Hamann erzählt schon Pfingstmontag 1768, daß er vor einigen Tagen bei seinem Freunde Green Kant getroffen habe, und widmete auch bereits 1770 eine seiner Schriften Herrn Green ausdrücklich als „dem Freunde unseres Kant“. Von anderer Seite[1]) ist denn auch ganz neuerdings behauptet worden, der englische Held

[1]) Mitteilung der Nachkommen Robert Motherbys an Professor August Rosikat, den Verfasser eines interessanten Aufsatzes: *Kant und der Kaufmann* in der Sonntags-Beilage der *Königsberg. Hartungschen Zeitung* vom 31. Juli und 6. August 1911.

jener Szene sei nicht Green, sondern sein Sozius Robert Motherby gewesen. Aber auch dieser war, wie wir bei Gelegenheit von Kants literarischer Tätigkeit für das Philanthropin noch sehen werden, bereits März 1776 schon mit Kant näher befreundet; immerhin wäre dieser Fall eher möglich. Motherbys Nachkommen schieben ihrem Ahnen auch folgende humoristische Geschichte zu, die Jachmann von Green erzählt: „Kant hatte eines Abends dem Green versprochen, ihn am folgenden Morgen um acht Uhr auf einer Spazierfahrt zu begleiten. Green, der bei solcher Gelegenheit um drei Viertel schon mit der Uhr in der Hand in der Stube herumging, mit der fünfzigsten Minute seinen Hut aufsetzte, in der fünfundfünfzigsten seinen Stock nahm und mit dem ersten Glockenschlage den Wagen öffnete, fuhr fort und sah unterwegs den Kant, der sich etwa zwei Minuten verspätet hatte, ihm entgegenkommen, hielt aber nicht an, weil das gegen seine Abrede und gegen seine Regel war." Die Sonderlingsnatur des Junggesellen Green — auch von seiner völlig unmusikalischen Eigenart berichtet Kant ein merkwürdiges Beispiel (*Briefw.* II, 233) — und die ältere Überlieferung sprechen mehr für diesen. Der Philosoph fand jedenfalls trotzdem bei ihm so viel Geist und Gemüt, daß er jahrelang täglich einige Nachmittagsstunden bei ihm zubrachte. Ja, noch mehr: wie Jachmann aus Kants eigenem Munde gehört haben will, hätte dieser in seiner Kritik der reinen Vernunft „keinen einzigen Satz niedergeschrieben, den er nicht zuvor seinem Green vorgetragen und von dessen unbefangenem und an kein System gebundenem Verstande hätte beurteilen lassen".

Vielleicht fällt in diese Zeit auch schon der Verkehr mit anderen, auffallenderweise meist aus dem Auslande stammenden Kaufleuten: außer Motherby mit dem Schotten Hay, den Inhabern der Firma Toussaint & Laval (Motherbys Gemahlin war eine geborene Toussaint), und den beiden deutschen Kaufleuten Hüge, den er öfters auf seinem Gute Peilacken besuchte, und F. K. Jacobi sowie dem Bankdirektor Ruffmann.

Auch höhere Offiziere der Königsberger Garnison suchten den Umgang des durch seine Vorlesungen über physische Geographie (S. 41) auch weiteren Kreisen be-

kannt gewordenen und dabei auch in den äußeren Umgangsformen gewandten Weltweisen. So der Chef des dortigen Dragonerregiments, General (von) Meyer. Hamann schrieb am 1. Febr. 1764 an Lindner: „Mag. Kant hält jetzt ein Kollegium über Mathematik und physische Geographie für den General Meyer und seine Offiziere, das ihm" [wem? könnte man mit Recht fragen! K. V.] „viel Ehre und Nutzen bringt; er speist fast täglich dort und wird mit einer Kutsche zu seinen Vorlesungen abgeholt." Meyer war ein großer Verehrer Kants und hörte gern auf seinen Rat und seine Empfehlung, so daß mancher dem Philosophen eine Förderung seines Glücks zu danken hatte. — Ebenso zugetan war ihm der General Daniel Friedrich von Lossow, von dem noch verschiedene von seinem Gute bei Goldap datierte Briefe an den Philosophen aus den Jahren 1770, 74 und 78 erhalten sind, aus denen freundschaftliche Gesinnung und hohe Verehrung spricht. Ihn besuchte Kant auch einmal während der Herbstferien 1765 auf jenem hübsch gelegenen Gute unweit der russischen Grenze: die weiteste Reise, die unser Philosoph je gemacht hat, und von der er sich auch bald wieder zurücksehnte[1]). — Auch mit jüngeren Offizieren hat er natürlich in jüngeren Jahren verkehrt. Noch nach 27 Jahren gedachte ein Freiherr von Dillon, der inzwischen k. k. Kürassier-Oberstleutnant an der ungarisch-türkischen Grenze geworden war, in einem Briefe von dort der „vielen ihm unvergeßlichen, sehr angenehmen Stunden", die er 1762 in Kants Gesellschaft zugebracht habe, wo „bei den Herren G. und C. tausend geistreiche Schertze hervorgekommen, ohne gelehrte unterhaltungen zu berühren, so für einen jungen Mann, wie ich damahls war, höchst dienlich gewesen" (D. an Kant, 2. Juni 1789, *Briefw.* II, 155).

Auch von dem Umgang mit Damen hielt sich Magister Kant, wenn er auch Junggeselle blieb, keineswegs

---

[1]) Wenn Paulsen (S. 45) meint, Kant habe nie ein Gebirge und vielleicht nicht einmal das Meer gesehen, so ist dem zu entgegnen, daß er bei Goldap wenigstens ansehnliche Hügel erblicken konnte. Und das Meer hat er nicht bloß mehrmals mit seinem Freunde Green zusammen aufgesucht, sondern er hat sogar, wie er selbst (*Anthropologie*, S. 70) erzählt, auf einer Schiffahrt von Pillau nach Königsberg die Seekrankheit bekommen.

zurück. Mit den galantesten Wendungen beginnt er z. B. sein ausführliches Schreiben an Fräulein Charlotte von Knobloch über Swedenborg (s. *Phil. Bibl. 46b*, S. 71 bis 76), indem er von der „Ehre und dem Vergnügen spricht, dem Befehl einer Dame, die die Zierde ihres Geschlechts ist, durch die Abstattung des erforderten Berichts nachzukommen", der freilich von anderer Art sei, „als diejenigen gewöhnlich sein müssen, denen es erlaubt sein soll, mit allen Grazien umgeben in das Zimmer der Schönen einzudringen". Noch nach elf Jahren erinnerte sich die mittlerweile mit einem Herrn von Klingspor verheiratete und Mutter von vier Kindern gewordene Dame gern des Philosophen, der die „gütige Absicht hatte, ein junges Frauenzimmer durch angenehmen Unterhalt zu bilden". — Noch charakteristischer ist ein glücklicherweise erhaltenes amüsantes Briefchen der Frau seines Freundes, des Kommerzienrats Jacobi, das so prächtig ist, daß wir es ganz hierher setzen:

„Wehrter Freünd Wunderen Sie sich nicht daß ich mich unterfange an Ihnen als einen großen *Philosophen* zu schreiben? Ich glaubte sie gesteren in meinen garten zu finden, da aber meine Freündin mit mir alle *alleen* durchgeschlichen, und wir unseren Freünd unter diesem Zirckel des Himmels nicht fanden, so beschäfftigte ich mich mit Verfertigung eines Degen Bandes, dieses ist ihnen gewidmet. Ich Mache ansprüche auf Ihre gesällschafft Morgen Nachmittag, Ja Ja ich werde kommen, höre ich sie sagen, nun Gutt, wir erwarten sie, dan wird auch meine Uhr aufgezogen werden[1]), verzeihen Sie mir diese erinnerung Meine Freündin und Ich überschicken Ihnen einnen Kuß *per. Simpatie* die Lufft wird doch woll im Kneiphoff dieselbe seyn, damit unser Kuß nicht die *Simpatetische* Krafft verlieret, Leben Sie Vergnügt und Wohl

auß dem *garten*, d. 12 *Juny* 1762.

Jacobin

---

[1]) Kant pflegte von den Damen zu behaupten: „sie brauchen ihre Bücher ebenso wie ihre Uhr, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, daß sie eine haben; ob sie zwar gemeiniglich stillsteht oder nicht nach der Sonne gestellt ist" (*Anthropologie*, S. 234).

Aus allem Gesagten geht hervor, daß Kant kein Stubengelehrter war, sondern sich gern und mit Geschick in den Formen der großen Welt bewegte, wenngleich er nie zum leeren Formenmenschen herabsank. „Nie war Kant weitläufig in Komplimenten, in leerem Wortgepränge", freilich noch weniger „verschwenderisch in vertraulichen Herzensergießungen". Daß man ihn auch unter den Studenten als Kenner feinerer Sitte schätzte, läßt sich aus der Tatsache schließen, daß er bei der Leichenfeier des Professor Funk 1764 „das Gepränge veranstalten" sollte (Hamann an Lindner, Ostermontag 1764). Dabei braucht man noch nicht gerade mit dem phantasiereichen Hamann anzunehmen, daß er damals „durch einen Strudel gesellschaftlicher Zerstreuungen fortgerissen" worden sei: hat er doch eben um jene Zeit, wie wir gesehen haben, neben seinen zahlreichen Vorlesungen noch eine Reihe gehaltvoller Schriften veröffentlicht. Selbstverständlich hielt er es nicht für unter seiner Würde, auch mit Studenten zu verkehren, zumal mit solchen, die begabt, fleißig und philosophisch interessiert waren, wie Borowski oder der junge Herder, oder die ihm durch ihre Eltern oder sonstwen empfohlen waren. Öfters forderte er nach der letzten Vorlesungsstunde einen oder zwei seiner Zuhörer zu einem Spaziergang mit ihm auf. Wie sorgfältig er auf ihr Wohlergehen bedacht war, geht aus seinem Brief an Mendelssohn vom 7. Februar 1766 hervor. Ein ihm von Mendelssohn empfohlener jüdischer Student Leon hatte sich durch seine Vernachlässigung religiöser Gebräuche bei der Königsberger jüdischen Gemeinde Schwierigkeiten zugezogen, so daß er sogar eine vorübergehende Reise nach Polen zu den Seinigen für geraten hielt. Da er nun seiner materiellen Verhältnisse wegen auf die Gemeinde angewiesen war, so bittet Kant den Berliner Weltweisen, ihm „künftig die gehörige Vorschrift zu geben", wie er selbst ihm schon im voraus „einige Erinnerung, die die Klugheit gebeut, habe merken lassen".

Daß unser Philosoph überhaupt weder in der Welt der Zerstreuungen noch auch in der kleinen akademischen Welt, die ihn umgab, aufging, ergibt sich aus einem noch aus seinen ersten Magisterjahren stammenden merkwürdigen Briefe, über dessen glücklichen Fund (1906)

man sich besonders freuen darf, da er uns, wie kaum ein anderer, einen Blick in das Innenleben des sonst seine persönlichen Gefühle in echt norddeutscher Art gern in sich verschließenden Mannes tun läßt. Er gehört mit seinem Datum vom 28. Oktober 1759 zu den frühesten erhaltenen Briefen Kants und ist an den auch sonst aus seinem Briefwechsel bekannten Magister Lindner, späteren Kollegen Kants, damals Gymnasiallehrer in Riga, gerichtet. Er beglückwünscht diesen dazu, daß er dort anerkannt und geschätzt werde, und daß er sich über „die elende Buhlereyen um den Beyfall und die abgeschmakte Einschmeichelungs Künste" hinwegsetzen könne, die in Königsberg „großthuerische kleine Meister, die höchstens nur schaden können, denen auferlegen, welche gern ihre Belohnung verdienen und nicht erschleichen möchten". Offenbar sind damit einflußreiche Mitglieder der Universität gemeint, Kleinmeister, die Kant als geistig unter ihm stehend empfindet, während er doch für sein Vorwärtskommen auf ihre Gunst angewiesen ist. Auch Rink (S. 43) erwähnt, daß „in älteren Zeiten" einzelne neidische Kollegen, die sich durch ihn verdunkelt sahen, weniger friedliebend gegen ihn gewesen als er gegen sie. Auch die Vorlesungen, die sich in ihrem Stoffe oft genug wiederholten, und die er vor vielfach noch recht unreifen Zuhörern — man konnte damals schon mit 16, ja mit 15 Jahren die Universität beziehen — hielt, befriedigten seine innerste Seele nicht. „Ich meines Theils sitze täglich vor dem Ambos meines Lehrpults und führe den schweeren Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerley tacte fort." Doch er ist durch seine wirtschaftliche Lage an eine möglichst ausgedehnte Erwerbstätigkeit dieser Art gebunden und kann seinen innersten Neigungen nicht nachgehen. „Bisweilen reitzt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art, mich über diese enge Sphäre etwas auszudehnen, allein der Mangel, mit Ungestühmer Stimme so gleich gegenwärtig mich anzufallen und immer wahrhaftig in seinen Drohungen, treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück." Aber er fügt sich schließlich, wenn auch resigniert, in seine Lage. Für „den Ort, wo ich mich befinde" muß er immerhin noch zufrieden sein mit den „kleinen Aussichten des Überflusses", die er „sich

erlauben" darf; und so befriedigt er sich in Ermangelung eines Besseren „mit dem Beyfalle, womit man mich begünstigt, und mit den Vorteilen, die ich daraus ziehe", und — nun folgt ein Wort, das man dem kühlen, verstandesklaren Kant kaum zutraut — „träume mein Leben durch".

So pessimistisch äußert sich unser Magister zur selben Zeit, wo er — seine Verteidigung des Optimismus (S. 51) schrieb. Gerade das damit verbundene Auftreten eines „kleinen Meisters" wie des Magister Weymann mag ihn in jene Stimmung versetzt haben, die an die Klage Fausts gemahnt: „Das ist Deine Welt!, das heißt eine Welt!", wie sie in dem Briefe an den Freund in die ironischen Worte ausklingt: „Das sind unsere große Dinge, wovon wir kleine Geister uns wundern, daß draußen nicht mehr davon gesprochen wird". Es sind Stimmungen, wie sie schließlich keinem Genie erspart bleiben, das sich durch die Armseligkeiten und Kleinlichkeiten des Lebens durchringen muß, und dem dann seine Umgebung, in diesem Falle die kleine akademische Welt der Stadt Königsberg, wie ein Theater erscheint, das so gut wie das wirkliche seine „Harlequins" hat.

6. *Geistige Einflüsse der 60er Jahre. Rousseau. Beziehungen zu Hamann und Herder, Lambert und Mendelssohn.*

Mit unseren letzten Ausführungen sind wir schon in die Betrachtung dessen eingetreten, was das Interessanteste an einer Biographie ist: der Entwicklung des inneren Menschen. Aber gerade darüber sind uns, bei der zurückhaltenden Natur unseres Philosophen, nur dürftige Nachrichten erhalten, zumal wenn wir von der nicht an diesen Ort gehörigen, vielbehandelten und noch immer vielumstrittenen philosophischen Entwicklung absehen. Wir müssen uns darauf beschränken, einiges Allgemeinste über die Entwicklung seiner Weltanschauung und die Einwirkungen einzelner bedeutender Persönlichkeiten auf dieselbe hervorzuheben.

Auf eine gewisse Modifizierung seiner Interessen, die Wendung von der äußeren zur inneren Natur, von der Naturwissenschaft zur Psychologie und Kritik der mensch-

lichen Erkenntnis, sind wir schon oben bei der Musterung seiner Schriften aufmerksam geworden. Damit hängt die um die Wende der 60er Jahre sich vollziehende größere Schätzung der zeitgenössischen englischen und französischen Denker zusammen. Während die Einwirkung Humes mehr die uns hier nicht angehende wissenschaftliche Seite seines Denkens betrifft, haben wir an dieser Stelle vor allen Dingen Rousseau zu nennen.

Rousseaus Werke kannte er sämtlich, sein Bild allein — von Freund Ruffmann geschenkt — schmückte die sonst kahlen Wände seines Studierzimmers, und als der *Emile* 1762 erschien, geschah das Ungewohnte, daß seine Lektüre unseren Philosophen mehrere Tage hintereinander von seinem regelmäßigen Spaziergang zurückhielt. Schon der Stil des Franzosen zog ihn an. „Ich muß den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit der Ausdrücke gar nicht mehr stört, und dann kann ich allererst ihn mit Vernunft übersehen", so schrieb er in sein Handexemplar der *Beobachtungen* usw. von 1764 und bewunderte die „ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes", den „edlen Schwung des Genius" und die „gefühlvolle Seele" desselben: Eigenschaften, wie sie in so hohem Maße vereint vielleicht niemals ein Schriftsteller irgendeiner Zeit oder irgendeines Volkes besessen habe. Aber noch tiefer wirkte auf ihn der Inhalt des neuen Evangeliums, der eine Revolution in seinem Innern hervorrief. Vorher hatte er den „ganzen Stolz des Gelehrten" in sich gefühlt. „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der nichts weiß." Allein „Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könne, die Rechte der Menschheit wiederherzustellen." Er verglich den französischen Denker mit Newton. Wie dieser zuerst in die äußere Natur „Ordnung und Regelmäßigkeit, ver-

bunden mit großer Einfachheit" gebracht habe, so entdeckte Rousseau „zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten, die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird". Freilich, es wehrte sich zugleich seine kühlere Eigenart gegen den Gefühlsüberschwang, mit dem Rousseau schon durch „die Schönheit der Ausdrücke", d. h. seine hinreißende Sprache ihn zu umstricken drohte; und es befremdeten ihn doch die anscheinend mit Absicht dem „allgemein Gangbaren" entgegengestellten „seltsamen und widersinnigen" Meinungen des Genfer Autodidakten. Schon seine Methode war eine andere: „Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfahre analytisch und fange vom gesitteten an." Auch wollte er, wenn er die „Glückseligkeit des Wilden" erwog, deshalb nicht in die Wälder zurückkehren, sondern nur sehen, „was man verloren habe, indem man andererseits gewinnt": damit man inmitten der heutigen „geselligen Üppigkeit" ein gesitteter Mensch der Natur bleibe. Auch die Hofmeister-Erziehung des einzelnen Kindes durch einen Einzelnen, wie im *Emile,* hielt er für unnatürlich; freilich, damit wahre Schulen möglich werden, müsse man zuvor Emile erziehen. „Rousseau hätte zeigen sollen, wie daraus Schulen entspringen könnten." Wir werden sehen, wie er sich in den 70er Jahren für praktische Reformbestrebungen dieser Art begeisterte.

In die Jahre seiner Magisterzeit fällt ferner der persönliche Verkehr mit Hamann und Herder. Die Bekanntschaft mit dem ersteren scheint durch die gemeinsamen Freunde Behrens und Lindner vermittelt worden zu sein. Hamann, mehr als sechs Jahre jünger wie Kant, war 1759 nach mehrjährigen im Interesse des befreundeten Rigaer Kaufmannshauses Behrens unternommenen Auslandsreisen nach seiner Vaterstadt Königsberg zurückgekehrt. Hier trat er bald in näheren Verkehr mit dem „kleinen Magister", den er „sehr liebte und hochschätzte", machte Ausflüge mit ihm und Behrens, z. B. in den Krug der nahe gelegenen Windmühle, wo man zusammen „ein bäurisch Abendbrot hielt" (Hamann an Lindner, 12. Juli

1759), und schüttete ihm Herz und Gedanken in langen, phantasiereichen Briefen aus. Doch konnte zwischen den beiden in ihrem Wesen so grundverschiedenen Männern kein dauernder Verkehr, geschweige denn eine engere Freundschaft aufkommen. Das sieht man schon aus dem Ton der vier ausführlichen Briefe Hamanns an Kant, die aus diesem Jahre erhalten sind. Kant ist ihm der Sokrates, dessen Alkibiades, ein andermal der „gelehrte Eroberer" Bacchus, dessen Silen er sein will! Aber bald darauf klagt er, Kant sei gar nichts daran gelegen, ihn zu verstehen oder nicht zu verstehen. Überzeugen könne Kant ihn nicht, glauben wolle jener auch nicht, zumal da er eine jeden Augenblick eingreifende Vorsehung leugne und auch den „Herrn Christum" nicht kenne und sich darauf beschränke, seine (Hamanns) ihm närrisch und verwunderlich scheinende Einfälle sich oder anderen zu erklären. Und als er nicht lange nachher ohne jeden Grund in dem Philosophen den Anstifter einer gegnerischen Rezension einer seiner Schriften vermutete, brach er den Verkehr mit dem „kleinen Magister" ganz ab, in dessen und seiner Anhänger Augen er ja doch nur ein Mystiker à la Jakob Böhme sei; worin er freilich nicht Unrecht haben mochte, da sich in der Tat der Philosoph für des merkwürdigen Mannes von diesem selbst sehr bewunderte Geisteskinder nicht erwärmen konnte. Erst Anfang 1763 erfolgte wieder eine gewisse Annäherung seitens Hamanns. Dieser empfahl dem bekannten Nicolai Kant als einen „Mann, der die Wahrheit ebensosehr liebt als den Ton der guten Gesellschaft". Zwar mit Kants *Einzig möglichem Beweisgrund* war er wenig zufrieden — diese Schrift verdiene „eine exemplarische Rute"! —, aber die *Beobachtungen* gefielen ihm so gut, daß er eine ausführliche und anerkennende Besprechung derselben für die Königsberger Zeitung schrieb, die er damals herausgab, und für die der Philosoph seinerseits ungefähr zur nämlichen Zeit die *Krankheiten des Kopfes* verfaßte (s. oben). In den beiden folgenden Jahren wurde der Verkehr durch Hamanns Aufenthalt in Kurland wiederum unterbrochen. Aber als letzterer im Februar 1767 wieder zurückgekehrt war, verschaffte Kants Fürsprache ihm eine ihn ernährende Anstellung bei der Akzise-Direktion seiner Vaterstadt.

Näher schien eine Zeitlang das Verhältnis zwischen dem jugendlichen Herder und seinem verehrten Lehrer Kant werden zu können. Der 18jährige Mohrunger Kantorssohn war 1762 nach Königsberg gekommen, und der Philosoph ließ den begabten, aber armen Jüngling — wie er in solchen Fällen gern tat — unentgeltlich an allen seinen Vorlesungen der nächsten vier Semester teilnehmen. „Mit gespannter Aufmerksamkeit", berichtete nach Herders Tode ein befreundeter Mithörer dessen Gemahlin, „faßte er jede Idee, jedes Wort des großen Philosophen auf und ordnete zu Hause Gedanken und Ausdruck . . . Einst in einer heiteren Frühstunde, wo Kant mit vorzüglicher Geisteserhebung und, wenn die Materie die Hand bot, wohl gar mit poetischer Begeisterung zu sprechen und aus seinen Lieblingsdichtern Pope und Haller Stellen anzuführen pflegte, war es, wo der geistvolle Mann sich über Zeit und Ewigkeit mit seinen kühnen Hypothesen ergoß. Herder wurde sichtbarlich und so mächtig davon betroffen, daß, als er nach Hause kam, er die Ideen seines Lehrers in Verse kleidete, die Hallern Ehre gemacht hätten. Kant, dem er sie am folgenden Morgen vor Eröffnung der Stunde überreichte, war ebenso betroffen von der meisterhaften poetischen Darstellung seiner Gedanken und las sie mit lobpreisendem Feuer im Auditorium vor." Herders eigene begeisterte Schilderung seines ersten philosophischen Lehrers haben wir schon kennen gelernt. Auch nach seiner Entfernung von der Universität blieb das Verhältnis zunächst ein gutes. Kant sandte z. B. 1765 seine *Träume eines Geistersehers* dem früheren Schüler bogenweise nach Riga zu; dieser besprach sie mit großer Anerkennung in den Königsberger *Nachrichten* (1766, 18. Stück), forderte auch seine Jugendfreunde von Riga aus auf, Kants Vorlesungen zu besuchen.

Gleichwohl ist in den beiden im Jahre 1767 zwischen ihnen gewechselten Briefen, die wir jetzt kennen (*Kants Briefw.* I, S. 72ff.), bei aller freundschaftlichen Wärme des Ausdrucks doch für ein feineres Auge die allmählich zwischen beiden sich öffnende Kluft der Anschauungen nicht zu verkennen. Herder hatte inzwischen seine berühmten *Fragmente über die deutsche Literatur* in die Welt und natürlich auch Kant zugesandt. Dieser beglück-

wünscht ihn am 9. Mai 1767 zu seinem literarischen Erfolg und meint, auch er sei als Lehrer ein wenig eitel darüber, aber im Grunde sei doch Herders Schrift „bloß auf Ihrem eigenen Boden gewachsen und derjenigen Anweisung, die Sie bei mir zu nehmen beliebten, nichts schuldig". Schon Herders kleines Gedicht, das er noch aufhebe, lasse auf ihn als einen dereinstigen Pope hoffen, einen Dichter, der die Grazie mit der Weisheit verbinde. Bei der frühen Entwicklung von Herders Talenten sehe er mit Vergnügen „auf den Zeitpunkt hinaus, wo der fruchtbare Geist, nicht mehr so sehr getrieben durch die warme Begeisterung des jugendlichen Gefühls, diejenige Ruhe erwirbt, welche sanft, aber empfindungsvoll ist". Eine solche Gemütsverfassung entspreche dem „beschaulichen Leben des Philosophen", wenn es auch das Gegenteil von dem sei, „wovon Mystiker träumen"; sie sei es, die ihrem Besitzer wie der Welt am meisten nutze. Montaigne und Hume seien Beispiele dafür.

In diesen Sätzen liegt bei allem Lobe im Grunde der ganze Gegensatz zwischen den beiden wesensungleichen Naturen ausgesprochen. Die milde Warnung des Lehrers an den Schüler war vergeblich. Herders Antwort (vom November d. J.) zeigt ihn zwar sehr erfreut über den freundschaftlichen Ton des hochverehrten Lehrers und bescheiden in bezug auf die Erstlingsschrift wie auf das „rauhe, dunkle" Jugendgedicht, das jener doch „in seiner Nacht umkommen lassen" möge, aber doch schon eine recht große Selbständigkeit gegenüber dem „geschätzten Freund" (!) und „liebenswürdigen (!) Philosophen". Er lehnt es ab, Hume und Montaigne nachzueifern, höher steht ihm Shaftesbury. Auch hege er Zweifel gegenüber manchen von Kants philosophischen Hypothesen und Beweisen. Aber „das lasse sich nicht alles schriftlich sagen". Es ist aber offenbar nichts mehr schriftlich und, da beide bald räumlich weit auseinander kamen und blieben, auch nichts mehr mündlich darüber gesagt worden. So vertiefte sich allmählich der Gegensatz zwischen ihnen, der dann, wie wir sehen werden, in der Mitte der 80er Jahre zum offenen Ausdruck kam.

In demselben Brief vom 9. Mai 1767 macht Kant dem jüngeren Freunde offenherzige Mitteilungen von der

Gärung seiner Gedanken seit den Jahren ihres Zusammenseins: „Was mich betrifft, da ich an nichts hänge und mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen meine oder anderer Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehre und aus allerlei Gesichtspunkten betrachte, um zuletzt etwa denjenigen zu treffen, woraus ich hoffen kann, es nach der Wahrheit zu zeichnen, so habe ich, seitdem wir getrennet seyn, in vielen Stücken anderen Einsichten Platz gegeben." Jetzt sei sein Augenmerk „vornehmlich darauf gerichtet, die eigentliche Bestimmung und die Schranken der Menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen". Noch im laufenden Jahre hoffe er seine Grundsätze und Methode inbezug auf die Ethik ausführen zu können.

In Zusammenhang mit diesem wiederholten Suchen nach neuen Grundlagen seines philosophischen Denkens steht es, daß Kant sich um die Mitte der 60er Jahre denjenigen zeitgenössischen Denkern nähert, die ebenfalls neue, eigene Wege in der Philosophie einzuschlagen suchten. So vor allem dem erst neuerdings mehr bekannt gewordenen Joh. Heinr. Lambert, Professor und Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin (1728—1777), der gerade kurz vorher (1764) sein philosophisches Hauptwerk, das *Neue Organon*, hatte erscheinen lassen, übrigens seinerseits zuerst den Weg zu Kant suchte. Wie man in jener Zeit sehr oft, um das teure Porto zu sparen, die Briefe einem Bekannten zur direkten Beförderung mitgab, so benutzte auch Lambert im November 1765 die Abreise eines befreundeten Gelehrten nach Königsberg, um sich ohne umständliche Redensarten, „was durch die Ähnlichkeit unserer Gedankensart vollkommen entschuldigt wird", an Kant zu wenden. „Hier herum", schrieb er von Berlin, philosophiere man nur sehr oberflächlich in ästhetisierender Weise über die sogenannten schönen Wissenschaften. Strenge Methode aber sei in der Philosophie vor allem nötig und, da sie beide bisher ja von selbst „fast auf einerlei Untersuchungen" verfallen seien, ohne voneinander zu wissen, so schlage er für die Zukunft vorherige Verständigung durch einen wissenschaftlichen Briefwechsel vor. Kant fühlt sich, in seiner Antwort vom 31. Dezember des Jahres, durch diese Annäherung des „ersten Genies

in Deutschland" hochgeehrt, spricht von den mancherlei „Umkippungen", die sein philosophischer Standpunkt durchgemacht, glaubt aber jetzt, bald der richtigen Methode auf der Spur zu sein. Auch er sei des „ewigen Getändels der Witzlinge" und der „ermüdenden Schwatzhaftigkeit der itzigen Scribenten" müde, die „weiter keinen Geschmack haben, als den, vom Geschmack zu reden". Lamberts ausführliche Erwiderung vom 3. Februar 1766 ist rein philosophisch gehalten. Dann aber trat anscheinend eine lange Pause in dem geplanten Briefwechsel ein. Von Kant ist erst wieder ein Brief vom 2. September 1770 erhalten. Er entschuldigt darin sein langes Schweigen mit der unvorhergesehenen Entwicklung seiner Gedanken. Erst seit einem Jahre sei er zu einem einigermaßen festen Standpunkt gekommen. Nach Ablauf des nächsten Winters hoffe er ihm seine Gedanken zur Prüfung vorlegen zu können.

Fast um dieselbe Zeit, wie Lambert, knüpfte auch ein anderer Berliner Denker mit dem nunmehr bekannter gewordenen Königsberger Privatdozenten eine philosophische Korrespondenz an. Es war der schon berühmte Moses Mendelssohn, der ihn nicht lange vorher, wie Kant selber noch später seinem Freunde Kraus dankbar bekannte, durch die Besprechung seiner Schriften über das Dasein Gottes und die syllogistischen Figuren in den *Literaturbriefen* (Nicolais) „in das Publikum eingeführt" hatte. Mendelssohns erster Brief ist nicht erhalten, dagegen die Antwort Kants vom 7. Februar 1766, mit der er, wenn auch nicht in so schmeichelhaften Worten wie gegenüber Lambert, Mendelssohns Vorschlag eines ständigen Briefwechsels annimmt; übrigens fast mit derselben Wendung beginnend, die Lambert ihm gegenüber gebraucht hatte: „Es gibt keine Umschweife von der Art, wie sie die Mode verlangt, zwischen zwei Personen, deren Denkungsart durch die Ähnlichkeit der Verstandesbeschäftigungen und die Gleichheit der Grundsätze einstimmig ist." Er sendet ihm zugleich seine *Träume eines Geistersehers*. Mendelssohns Antwort ist wiederum verloren; erhalten dagegen der ausführliche Brief Kants an ihn vom 8. April d. J., der sich auf die nämliche Schrift bezieht. Da ich denselben jedoch in der Einleitung zu meiner Ausgabe der *Träume*

(*Phil. Bibl. 46b*, S. V—VIII) eingehend behandelt habe, so möchte ich hier nur auf zweierlei hinweisen. Einmal auf die darin ausgesprochene Stellungnahme zur Metaphysik, die er keineswegs an sich bekämpfen, sondern der er nur „das dogmatische Kleid abziehen" und ihre „vorgegebenen" Einsichten skeptisch behandeln will, um zu positiven und gegründeten „Einsichten" zu gelangen. Und zweitens auf die in ihm enthaltene berühmte Selbstschilderung: „Was es auch für Fehler geben mag, ... so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals geraten werde, nachdem ich schon den größesten Teil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu korrumpieren pflegt ..."

Daß Kant in der Tat gelernt hatte zu entbehren, wissen wir jetzt aus seiner Knaben-, Studenten-, Hauslehrer- und seiner überlangen Magisterzeit. Sehen wir zum Schluß, wie er aus seiner mißlichen äußeren Lage herauszukommen versucht hat, bis es ihm endlich nach fünfzehn langen Wartejahren gelang.

7. *Erfolglose Bewerbungen. Unterbibliothekar. Endlich Professor.*

Kraus schrieb 1804 von Kant: „Soviel ich weiß, hat Kant nie in seinem Leben um etwas für sich gebeten oder nachgesucht." Daran ist soviel richtig, daß es ihm von jeher verhaßt gewesen und geblieben ist, eine Vergünstigung für sich zu erbetteln oder durch Konnexionen, Bücklinge, Schmeicheleien u. dergl. zu erschleichen. Dagegen wäre es töricht gewesen, wenn er sich nicht um diejenigen Ämter beworben hätte, denen vollauf gewachsen zu sein er sich bewußt sein konnte. Das hat er denn auch mehrmals — und zwar mit den zu seiner Zeit üblichen und auch in unserem „fortgeschrittenen" 20. Jahrhundert noch nicht ganz ausgestorbenen konventionellen Formeln — getan. Zum erstenmal in einem noch erhaltenen Schreiben vom 8. April 1756 um die seit Knutzens Tod (1751) erledigte außerordentliche Professur für Logik und Metaphysik. Er weist in der formell an König Friedrich II.,

tatsächlich an die Kgl. Regierung in Königsberg gerichteten Eingabe darauf hin: „Da meine größeste Bestrebung jederzeit dahin gegangen, mich zu dem Dienste Ew. Königl. Majestät auf Höchst Dero *Academi*en nach Möglichkeit geschickt zu machen, und in dieser Absicht die philosophische Wissenschaften zu dem vornehmsten Felde meiner Bestrebungen gewählet, so habe, wie alle übrige Teile derselben, auch die *Logic* und *Metaphysik* mit aller Aufmerksamkeit zu *excoli*ren niemals einige Zeit oder Gelegenheit verabsäumet." Er weiß nicht, ob „die gringe Proben" seiner angewandten Bemühungen Ew. Kgl. Majestät bekannt geworden, und „erstirbt" zum Schluß als dero „alleruntertänigster Knecht" Immanuel Kant. Es war indes eine schlechte Zeit für die Erfüllung seiner Hoffnung. Die Kgl. Regierung, bei dem bevorstehenden Entscheidungskampfe mit Österreich auf Ersparnisse bedacht, war entschlossen, die eingehenden Extraordinariate überhaupt nicht zu besetzen. So blieb dies sein erstes Gesuch ohne Erfolg.

Nicht besser erging es dem zweiten, Ende des Jahres 1758 fast gleichzeitig an Rektor und Senat (11. Dezember), die philosophische Fakultät (12. Dezember) und die „Allerdurchlauchtigste Großmächtigste Kayserin, Selbstherrscherin aller Reußen, Allergnädigste Kayserin und große Frau" Elisabeth von Rußland gerichteten Bewerbungsschreiben. Diesmal handelte es sich um die kurz zuvor durch den Tod des bisherigen Inhabers, Doktors und Professors der Theologie und Philosophie Kypke, erledigte ordentliche Professur für Logik und Metaphysik. Kants alter Direktor und Gönner F. A. Schultz, damals Rector Magnificus, hatte seinem früheren Schüler zugeredet, sich um die Stelle zu melden. Er ließ ihn zu sich rufen und versprach ihm seine Unterstützung. Beim Eintritt ins Zimmer hatte er ihn jedoch erst „sehr feierlich" gefragt: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?", was Borowski (und ihm zufolge auch Kant selbst später) merkwürdigerweise dahin auslegt, daß die Frage nur ein feierliches Bekenntnis der — Verschwiegenheit habe sein sollen. Kant meldete sich dann noch in letzter Stunde. Offiziell an die — recht wenig sachverständige — Selbstherrscherin aller Reußen, tatsächlich an den russischen Gouverneur

Nikolaus von Korff mußte die Eingabe gerichtet werden, weil seit einem Jahre ganz Ostpreußen von den Russen besetzt und eine ständige, bis zu ihrem Abzug 1762 fortdauernde russische Verwaltung dort eingerichtet war, weshalb von Anfang 1758 an „alle an die Landes-Collegia gerichtete Memorialia, Suppliquen und Vorstellungen an Ihre Kayserl. Majesté von allen Reussen gerichtet und dergestalt eingegeben werden sollten" (Warda, Altpreuß. Mon. XXXVI, 498 Anm.). Magister Kant hatte diesmal auf „2 öffentliche *dissertationes*, 4 Abhandlungen in dem (sc. Königsbergischen) *Intelligentz*-Werke, 3 *programmata* und 3 andere Traktate" und außerdem darauf hinweisen können, daß er „jedes *semestre* die beyde benannte Wissenschaften in *privat-praelectionen* und oft zugleich in *privatissimis* erkläret". Aber trotz der Empfehlung Schultzens drang er doch schon in der Senatssitzung nicht durch. Er kam zwar sozusagen mit dem Extraordinarius der Philosophie F. Joh. Buck in engere Wahl, indem die anderen, die sich gemeldet hatten (davon drei ebenfalls schon Professoren, einer ein Dr. phil. et med.) in dem Bericht des Senats an die Kaiserin überhaupt nicht genannt wurden, Kant und Buck dagegen als solche bezeichnet wurden, die beide die zu dem Amte erforderliche „Geschicklichkeit" besäßen. Allein doch schon der Senat bat, den Dr. und Prof. extraord. Buck (geb. 11. Nov. 1722) „allergnädigst zu konfirmieren", weil derselbe „15 Jahr bei der Academie ohne salario der studierenden Jugend mit seinem fleißigen Unterricht gedient . . ., Mag. Kant aber nur vor etwa 3 Jahren allererst promovieret und auf der Universität zu lesen angefangen". In diesem Sinne fiel denn auch die Entscheidung: das Anciennitätsprinzip siegte, und Kants Rivale Buck erhielt noch vor Ablauf des Jahres die Stelle.

Bessere Aussichten schienen sich dem nunmehr schon 40jährigen Magister im Jahre 1764 zu eröffnen. Schon seit Juli 1762 war durch Professor Bocks Tod die Professur für Dichtkunst erledigt, jedoch während der Kriegszeit und im ersten Jahre danach noch nicht wieder besetzt worden. Diesmal lenkte das Justizministerium in Berlin, dem damals auch die „Unterrichtsangelegenheiten" noch unterstanden, selbst seine Blicke auf Kant, auf den

es vermutlich durch dessen Preisarbeit von 1763 (s. S. 64) aufmerksam geworden war. Am 5. August 1764 erging ein Reskript an die (Ost-)Preußische Regierung, das mit den Worten beginnt: „Uns ist ein gewisser dortiger Magister, namens Immanuel Kant, durch einige seiner Schriften bekannt geworden, aus welchen eine sehr gründliche Gelehrsamkeit hervorleuchtet." Dann wird gefragt: „Ob aber derselbe zugleich die nötigen Gaben eines öffentlichen Lehrers zum Vortrag, und in der deutschen und lateinischen Poesie sich hervorgetan, auch Neigung habe, diese Stellung einzunehmen?" Erst, wenn Kant „weder die erforderlichen Fähigkeiten zu dieser Stelle besitzen noch solche anzunehmen geneigt sein sollte", sollten sie andere „hinlänglich qualifizierte Subjekte" in pflichtmäßigen Vorschlag bringen. Aber Kant fühlte sich für diese Professur, mit der u. a. auch die Zensur aller akademischen Gelegenheitsgedichte und die Verpflichtung verbunden war, bei allen akademischen Feiern als offizieller Dichter der Universität aufzutreten, nicht berufen, sondern lehnte sie ab und empfahl sich nur für eine passendere Gelegenheit. Er hätte sonst in der Tat, wie sein Freund und Mitbewerber J. G. Lindner in Riga, der die Professur dann erhielt, es tun mußte, bereits im Dezember ein lateinisches Carmen zu dem Weihnachtsfest und zwei deutsche Carmina für das Krönungsfest und Königs-Geburtstag liefern müssen. Gut, daß unser Philosoph Unabhängigkeitsgefühl genug besaß, um die für einen amtlosen Magister verlockende Stelle gleichwohl auszuschlagen. Das Ministerium nahm ihm übrigens diese Ablehnung nicht übel, sondern achtete seine Beweggründe, indem es am 24. Oktober 1764 den Spezialbescheid nach Königsberg richtete: „Dessenungeachtet sind wir nicht weniger gnädigst entschlossen, den M. Immanuel Kant zum Nutzen und Aufnehmen der dortigen Akademie bei einer anderweitigen Gelegenheit zu placieren; und befehlen Euch demnach hiermit in Gnaden, auf was Art solches am füglichsten geschehen könne, befohlenermaßen Uns annoch allergehorsamst anzuzeigen". Ein Bescheid, den dann die Preußische Regierung am 16. November d. J. dem Senat mit der Wendung weitergab, daß „der sehr geschickte und mit allgemeinem Beifall auf der hiesigen Academie

docierende Mag. Kant bei erster Gelegenheit befördert werden sollte".

Diese Gelegenheit bot sich etwa ein Jahr später; freilich nicht eine ordentliche Professur, sondern das simple Unter-Bibliothekariat an der Kgl. Schloßbibliothek. Das Amt des Oberbibliothekars mit 100 Thlr. Jahresgehalt hatte Professor F. S. Bock inne, das Sub-Bibliothekariat der alte Hofrat und Hofgerichtsadvokat Gorraisky, der sich nach fast 35jähriger Wirksamkeit am 1. Oktober 1765 „bey meinem zunehmenden Alter und mit allerhand Zufällen behafteten Leibesbeschaffenheit" einen gewissen Magister Nikuta, den er bereits ‚angelernt' habe, als Adjunkten und demnächstigen Nachfolger erbat. Aber vierzehn Tage nachher meldete sich auch Magister C. D. Reusch, und am 25. Oktober endlich ging auch ein wiederum formell an den König, tatsächlich an die Regierung gerichtetes „alleruntertänigstes Ansuchen" des Magister Kant ein, ihm „durch Conferierung dieser Stelle sowohl eine erwünschte Gelegenheit zum Dienste des gemeinen Wesens, als auch eine gnädige Beyhülfe meiner sehr mißlichen Subsistence auf der hiesigen Academie angedeyen zu lassen". Als Beilage war eine Abschrift des eben erwähnten „huldreichen Reskripts" vom 16. November 1764 hinzugefügt. Es war gerade kein besonders beneidenswerter Posten, um den sich der nunmehr schon 41jährige Magister Kant bewarb, denn er war nur mit einem Fixum von 62 Talern jährlich dotiert; die „Deputatstücke" an „Getreide, Bier, Fleisch, Butter, Käse, Brennholtz und dergleichen, auch jährlich ein Priesterkleid (!)", die neben einer freien Wohnung und einem „privilegierten Buchhandel" vormals dem Ober- und „nach Verhältnis" auch dem Subbibliothekar zugestanden hatten, waren schon seit einem halben Jahrhundert in Wegfall gekommen. Dabei hatte der anscheinend recht bequeme Oberbibliothekar Bock die eigentliche Arbeit seinem Unterbibliothekar aufzuhalsen verstanden. Freilich war die Bibliothek nur zweimal in der Woche, Mittwoch und Sonnabend nachmittags von 1—4 Uhr, für das allgemeine Publikum geöffnet, aber unter dem alten und abständigen Gorraisky war allerlei Unordnung eingerissen, „insonderheit" hatten sich, wie Bock berichtete, „junge rohe Leute die Zeit her erkühnet",

„denen von Ew. Majestät Allerhöchst eigenhändig festgestellten Gesetzen zuwider, Bücher nach eigenem Gefallen herauszuziehen und das Bibliothec-Zimmer als eine öffentliche Promenade zu gebrauchen". Dazu waren die Zimmer trotz ihres Steinbodens im Winter ungeheizt und die Fenster schlossen schlecht, so daß der Bibliothekar nach der beweglichen Schilderung Bocks mit „erstarrten Händen" bei „gefrorener Tinte" sitzen mußte und jeder, der nicht „von sehr robuster Constitution ist", unfehlbar „Krämpfe, Flußfieber und Zahnschmerzen" sich zuziehen mußte; und in den kurzen Wintertagen, bei dem meistenteils nebligen Wetter sei es so dunkel, daß auch „das Lesen und Schreiben nicht wohl stattfinden kann", und auch niemand die Bibliothek besuche. Ein Bibliotheksdiener wurde von dem sparsamen König nicht bewilligt.

Es muß demnach doch um Kants pekuniäre Lage um das Jahr 1765 nicht besonders bestellt gewesen sein, wenn er sich um diese Stelle bewarb und sein offizielles Gesuch überdies durch ein noch erhaltenes Privatschreiben vom 20. Oktober 1765 an den Oberkurator der Universität, Minister von Fürst, unterstützte. In diesem Schreiben, das sich von dem seines Rivalen Reusch durch seinen bescheidenen und doch von jeder Unterwürfigkeit freien Ton vorteilhaft unterscheidet, betonte er: er habe geglaubt, „mit der Litteratur so viel bekannt zu sein, daß er dieses Amt dem Erfordern gemäß geziemend verwalten könne". Erwünscht werde ihm die Gelegenheit sein, „so viele Hülfsmittel der Wissenschaften bey der Hand zu haben", desgleichen „das kleine Gehalt, welches dem Vernehmen nach [!] von 60 Rthlr. sein soll und meiner sehr unsicheren academischen subsistence zu einiger Beyhülfe dienen würde". Im Gegensatz zu seinen mit allerlei Empfehlungen versehenen Mitbewerbern habe er „nichts vor sich als einige nicht gantz mislungene Bestrebungen in dem Stande, worin ich mich befinde". Daraufhin befahl ein schon am 2. November „auf Seiner Königl. Majestät Allergnädigsten Special Befehl" ausgefertigtes Reskript der Preußischen Regierung, ihr „pflichtmäßiges Gutachten" auch auf den dem Ober Curatorio „durch seine Metaphysische und andere Schriften bekannt gewordenen geschickten Magister Kant"

auszudehnen, und am 15. Dezember erging eine Verfügung des Ministers von Münchhausen, „auf den M. Cant der ihm bereits gegebenen Versicherung zufolge vorzüglich zu reflektieren". Da aber der alte Gorraisky seine Stelle erst endgültig niederlegen sollte, zog sich das Hinundherschreiben zwischen Königsberg und Berlin noch bis Mitte Februar hin. Endlich, unter dem 14. Februar, wurde die Bestallung Kants durch eigenhändige Namensunterschrift des Königs vollzogen und die „Subbibliothekarien-Stelle bey Unserer dortigen Schloß Bibliothec . . . dem geschickten und durch seine gelehrte Schriften sich berühmt gemachtem Magister Kant allergnädigst anvertraut". Die Besoldung sollte Gorraisky noch bis zum Trinitatissonntag zustehen und erst dann Kant „in denen gewöhnlichen Quartalen" ausgezahlt werden, also jedesmal 15½ Taler! Tant de bruit pour une omelette!

Ja, nachdem endlich eine Woche später die Bestallung in Königsberg eingetroffen, zwischen dem 13. und 17. März der neue „Sub-Bibliothekar" in der „Geheimten Ratsstube" der Regierung „in Eydes-Pflicht genommen" und am 9. April von dem Oberbibliothekar „auf der Bibliothec introduciret und zu treufleißiger Verwaltung sothaner Function angewiesen" war, gab es noch allerhand Schwierigkeiten, indem sich der alte Gorraisky trotz aller Mahnungen nicht dazu bringen ließ, die Bibliothek seinem Nachfolger ordnungsmäßig zu übergeben. So mußte der bequeme Vorgesetzte Kants (Bock), wie er am 9. Oktober klagt, „mit meiner, des ersten Bibliothecarii, großen Beschwerde und vieler Stöhrung", in Gemeinschaft mit Kant die Revision des Bücherbestandes selbst vornehmen, wobei wohl der letztere die Hauptarbeit getan haben wird. Denn es ist in einem späteren Verantwortungsschreiben Gorraiskys vom 12. November davon die Rede, daß Kant „auf geschehene Anweisung des itzigen Ober-Bibliothecarii" die Vergleichung der Kataloge mit den Büchern übernommen habe und damit schon ziemlich weit gekommen sei. Kant wird in seiner gewissenhaften Pflichttreue auch fernerhin dem trägen Vorgesetzten manche Unbequemlichkeit abgenommen haben; denn es ist sehr bezeichnend, daß während der sechs Jahre seines Unterbibliothekariats (1766—72) keine Rüge seitens der Re-

gierung vonnöten war, während sogleich im folgenden Winter wieder vom Dezember bis Mitte März des folgenden Jahres die Bibliothek nicht geöffnet wurde.

Unterdessen hatte der mittlerweile zum Professor ernannte Kant, nach fast genau sechsjähriger Tätigkeit, durch ein Schreiben vom 14. April 1772 um Entlassung von seinem Posten gebeten. Die älteren Biographen, soweit sie genauer von der Sache erzählen, geben als Grund an: weil er es besonders lästig gefunden, daß „mehr neuals wißbegierige Personen die Bibliotheken zu besuchen pflegen", während Bock in seiner uns dem Inhalt nach schon bekannten Verantwortungs- und Klageepistel vom 19. März 1773 den Anschein zu erwecken sucht, daß Kant sich durch Gesundheitsrücksichten „genötigt" gesehen habe, den ungesunden Posten zu verlassen. Das letztere ist sehr unwahrscheinlich, das erstere mag mitgewirkt haben. In seinem Entlassungsgesuch jedenfalls hat er als Grund nur angegeben, daß es „nicht allein bis daher ungewöhnlich ist, daß die Stelle eines Subbibliothecarii von einem Professor Ordinario bekleidet werde, sondern sich auch solche mit den Obliegenheiten dieses letzteren Postens und der Einteilung meiner Zeit nicht wohl vereinigen läßt". Durch königliches Reskript vom 15. Mai 1773 wurde denn auch unter dieser Motivierung Kants Enthebung von seinem Posten bewilligt und derselbe einem cand. iur. Jester übertragen, der dann am 1. Juli d. J. sein Amt antrat.

Offenbar hatte unser Philosoph die ziemlich lästige, seiner Geistesgröße wenig würdige Stelle, die nach ihm ein — Rechtskandidat verwalten konnte, nur des kleinen, aber doch sicheren festen Gehaltes wegen angenommen. Wohl aus demselben Grunde übernahm er um dieselbe Zeit auch die Aufsicht über ein wertvolles, namentlich an schönen Bernsteinstücken reiches Naturalienkabinett, das der reiche Kommerzienrat Saturgus in seinem Garten angelegt hatte, und das zu den Sehenswürdigkeiten der Stadt gehörte. Da vor ihm der uns bekannte Oberbibliothekar F. S. Bock die Aufsicht geführt hatte, ist er vielleicht durch die nähere Verbindung mit diesem dazu gekommen; dann ist aber auch zu vermuten, daß er mehr Arbeit und Unbequemlichkeit als pekuniären Gewinn

davon gehabt hat. Jedenfalls hat er auch diesen Posten, bei dem er allerdings Mineralogie studieren konnte, aber auch jedem durchreisenden Fremden auf alle möglichen Fragen Auskunft zu geben gezwungen war, nur vorübergehend bekleidet.

Endlich sollte indes die überlange Wartezeit des Privatdozenten Kant auf ein ordentliches Lehramt ein Ende nehmen. Daß sein Name mittlerweile weit über die Grenzen seiner Vaterstadt hinausgedrungen war, ergibt sich aus manchen Tatsachen. So wollte ihn am 18. November 1769 ein gewisser K. R. Hausen in Halle wegen seiner „so schönen und zugleich so gründlichen Schriften", in eine Sammlung von „Biographien berühmter Philosophen und Geschichtschreiber des 18. Jahrhunderts in und außer Deutschland" aufnehmen und bat ihn deshalb um genaue Angaben über Leben, Lehre und Schriften. Und Lambert hatte ihn schon 1765 nach Berlin ziehen wollen. Er hatte diesen Wunsch in seinem Briefe an Kant vom 13. November 1765 allerdings nur angedeutet, weil er noch nicht wußte, ob „die hiesige Verfassung der Sachen" denselben werde verwirklichen lassen. Jetzt boten sich im Winter 1769/70 dem nahezu 46jährigen Magister, der eine heimische Professur zweimal vergeblich erstrebt, ein drittes Mal, als seinen Anlagen nicht entsprechend, tapfer ausgeschlagen hatte, binnen weniger Monate drei verschiedene Aussichten, darunter zwei ehrenvolle Berufungen nach auswärts.

Der erste Ruf kam von der damals markgräflich-ansbachischen Universität Erlangen. Die treibende Kraft war anscheinend deren Kurator und „Mäzen", der Minister von Seckendorf, den die Lektüre von Kants „unvergleichlichen Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" für den Königsberger Magister eingenommen hatte. Der ihm von dort angetragene Lehrstuhl war der erste in Erlangen ausschließlich für Philosophie errichtete, während diese Wissenschaft bis dahin im Nebenamte von Mitgliedern der drei „oberen" Fakultäten gelehrt worden war. Kant hatte am 25. Oktober 1769 dem die Korrespondenz mit ihm führenden Professor der Mathematik und Physik S. G. Suckow seine Einwilligung ausgesprochen, da er „die Gelegenheit zu einem kleinen,

aber sicheren Glück nicht übereilt ausschlagen" wollte. Die Bedingungen waren: ein Gehalt von 500 Gulden rheinisch an Geld und fünf Klafter Brennholz jährlich, dazu bei der großen Entfernung zwischen Königsberg und Erlangen noch 100 Taler Reise- und Transportkosten. Daß man ihn gern dorthin haben wollte, geht daraus hervor, daß auf seinen erst am 10. November in Erlangen eingetroffenen Brief schon am 23. November die Ernennungsurkunde für den „Hoch-Edelgebohrnen Herrn, Herrn Immanuel Kant, der Weltweisheit berühmten Doktori" vom Markgrafen Alexander unterzeichnet wurde. Ein Schreiben der Universität vom 11. Dezember sprach die Hoffnung aus, daß er bereits bald nach Neujahr 1770 oder wenigstens gegen Lichtmeß (2. Februar) in Erlangen eintreffen werde. Und unter „allen hier Studierenden" herrschte bereits „die lebhafteste Freude" über Kants Kommen und glühten „die heißeste Wünsche für Deroselben baldige glückliche Überkunft". Der Hofmeister Ziegler, der das am 3. Januar 1770 schreibt, bietet ihm im Namen seiner Zöglinge, der Barone von Rosen und von Löwenwolde, vier leerstehende Zimmer in ihrem Hause als Quartier an. Aber alle seine Empfehlungen der „reitzenden" Lage, der gesunden Luft, der Billigkeit und der „unter Ihro Hochfürstl. Durchlaucht des regierenden HE. Marggrafen" allmählich aufblühenden Universität Erlangen kamen zu spät. Kant hatte bereits am 15. Dezember 1769 unter dem Ausdruck des Bedauerns und mit der „inständigsten Entschuldigung" erklärt, daß er sich die „zugedachte Ehre und Versorgung hiedurch gehorsamst verbitten" müsse.

Die Gründe für diesen „Anschein einer wandelbaren Gesinnung" führt Kant in dem genannten Briefe selbst an. Man hatte ihm „erneute und viel vermögende" Versicherungen in seiner Vaterstadt gemacht, die diesmal, da eine Vakanz, wie wir gleich sehen werden, aller Wahrscheinlichkeit nach nahe bevorstand, wirklich der Erfüllung nahe schienen. Da regten sich jetzt die „Anhänglichkeit an eine Vaterstadt", „ein ziemlich ausgebreiteter Kreis von Bekannten und Freunden" und nicht am wenigsten die Rücksicht auf „meine schwächliche Leibesbeschaffenheit" mächtig in seinem Gemüte; er meinte schließlich seine

körperliche und seelische Ruhe nur da zu finden, wo er sie, „obzwar in beschwerlichen Umständen, bis daher jederzeit" gefunden hatte: in der alten Heimat. Und so bat er einem „Gemüt, was zu Veränderungen unentschlossen ist, die anderen nur gering scheinen", zu verzeihen, wenn er dieser Gefühle, trotz der vielleicht für ihn nachteiligen Folgen, nicht Herr werden könne.

Kaum einen Monat später, am 12. Januar 1770, suchte ihn der Theologieprofessor E. J. Danovius, ein Landsmann, der ihn schon zum Lehrer gehabt hatte, nach Jena zu ziehen, wo „seine vortrefflichen Schriften allgemein bekannt" wären und die „Serenissimi Nutritores" der Akademie eine neue Professur der Philosophie zu errichten beabsichtigten. Er werde dort allerdings nur 200 Taler Fixum beziehen, brauche aber dafür auch nur zwei Wochenstunden öffentlich zu lesen und könne sich durch Privatkollegia noch weitere 150 Taler verdienen, und weiteres durch „Verleger die Menge, welche gute Schriften anzunehmen, sich um die Wette bemühen und sie gerne bezahlen"; während man zugleich in Jena sehr wohlfeil lebe. Welche Aussicht, wenn Kant dorthin gegangen wäre und später mit Goethe und Schiller zusammen gelebt hätte! Aber er wurde bald für immer an seine Vaterstadt gefesselt.

Die Königsberger Vakanz, die Kant in jenem Schreiben nach Erlangen im Auge gehabt hatte, trat am 15. März 1770 durch den Tod des schon lange dahinsiechenden ordentlichen Professors der Theologie und Mathematik, Langhansen, wirklich ein. Nun strebte Kant, der nur eine seiner „Geschicklichkeit und Neigung angemessene" Stelle einnehmen wollte, zwar nicht nach diesem mathematischen Lehrstuhl, schlug aber seinem Gönner, dem Minister von Fürst, einen Stellentausch vor: die mit „guten Emolumenten", namentlich durch das Inspektorat über das *collegium Albertinum*, versehene erledigte Stelle möge man entweder dem Schwiegersohn des Verstorbenen, dem Professor der Moral Christiani, übertragen, wodurch dann des letzteren „Profession" für ihn (Kant) frei würde; oder dem Professor der Logik und Metaphysik, Buck (S. 77), der ja schon verschiedene Jahre Extraordinarius der Mathematik gewesen sei und „nur bei Gelegenheit des russischen Gouvernements" die logisch-metaphysische

Professur, „zu welcher ich sonst von der *academie* alle Empfehlung hatte", bekommen habe.

Es stand für Kant diesmal eine Lebensfrage zur Entscheidung. Und so begreift man, daß er, ganz gegen seine sonstige Gewohnheit, bereits am Tage nach Langhansens Tode den Brief an Fürst und drei Tage später das offizielle Gesuch an den König richtete; begreift man auch den ernst-elegischen Ton, der aus verschiedenen Stellen beider Schreiben widerklingt, wie: „Ich trete in diesem Frühjahre in das 47ste Jahr meines Alters, dessen Zunahme die Besorgnisse eines künftigen Mangels immer beunruhigender macht"; oder: „Meine Jahre und die Seltenheit der Vorfälle, die eine Versorgung auf der *Academie* möglich machen, wenn man die Gewissenhaftigkeit hinzusetzt, sich nur zu denen Stellen zu melden, die man mit Ehren bekleiden kan, würden, im Falle daß mein untertänigstes Gesuch den Zweck verfehlete, in mir alle fernere Hoffnung zu künftigem Unterhalte in meinem Vaterlande vertilgen und aufheben müssen." Diesmal sollten denn auch seine Hoffnungen nicht enttäuscht werden. Der Minister entschied sich für den zweiten der ihm von Kant unterbreiteten Vorschläge, und schon am 31. März 1770 wurde durch Kgl. Kabinettsorder Magister Immanuel Kant „wegen desselben Uns . . . angerühmten Fleißes und Geschicklichkeit auch besonders in den Philosophischen Wissenschaften erlangten gründlichen *Erudition*" zum „*Professor Ordinarius* der *Logic* und *Metaphysic* bey der Universität zu Königsberg in Preußen" ernannt: in der Voraussetzung, daß „Uns und Unserem Königl. Hause derselbe treu, hold und gewärtig seyn" und „die studierende Jugend *publice* und *privatim docendo et disputando* ohnermüdet unterrichten, und davon tüchtige und geschickte *Subjecta* zu machen sich bemühen, wie nicht weniger derselben mit gutem Exempel vorausgehen" werde.

Viertes Kapitel.

Bis zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft.

1770—1781.

1. *Kant im Professoramte. Verhältnis zu Minister von Zedlitz und Markus Herz.*

So war denn unser Philosoph endlich, im nahezu vollendeten 46. Lebensjahre, in die seinen Anlagen und Wünschen schon so lange entsprechende Stellung des ordentlichen Professors der Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg eingerückt. Formell trat er, der damaligen Vorschrift gemäß, das neue Amt erst mit der Verteidigung einer neuen lateinischen Abhandlung im großen Hörsaale der Universität am 21. August 1770 an. Es war die berühmte Inaugural-Dissertation *Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Verstandeswelt*, über deren äußere Geschichte, Bedeutung und Inhalt wir in der Einleitung zu ihrer Neuausgabe *(Philos. Bibl. 46b, S. XIV—XXIV)* berichtet haben. Opponenten waren ein studiosus artium [liberalium? K. V.], ein Theologie- und ein Rechtskandidat. Mit dem wichtigeren Amte des „Respondenten" hatte er seinen bisherigen Zuhörer, den 21jährigen Studiosus der Medizin und Philosophie Markus Herz aus Berlin betraut: zum Verdruß einiger orthodoxer Kollegen, von denen einer seinem Zorne durch die Befriedigung darüber Ausdruck gab, daß „der Jude wenigstens an dem Professorenschmaus keinen Teil nehmen könne" *(N. Berliner Monatsschr. 1805, S. 153)*.

Zu diesem seinem Ehrentage begrüßten den neuen Professor 17 besonders begeisterte Zuhörer, sämtlich Kur- und Livländer, mit einem Huldigungsgedicht, das einer von ihnen, der als „Stürmer und Dränger" bekannte, nicht lange nachher auch in Goethes Leben eine Rolle

spielende Reinhold Lenz, verfaßt hatte. Die von jugendlicher Überschwenglichkeit erfüllten zwölf Strophen priesen den Mann, „in welchem Tugend bei der Weisheit wohnet", den Lehrer der Menschheit, der selbst übet, was er lehrt, der sich nie durch äußeren Schimmer blenden ließ, sondern hochfahrender Torheit die Maske abriß, der seinen Schülern stets Einfalt im Denken, Natürlichkeit im Leben empfahl, der ihren Wissensdurst stillend, doch nimmer löschend, ihnen auch den Tod nicht schreckhaft machte. Den Schluß bildete das Gelöbnis, in seinem Sinne leben und auch die Nachkommen erziehen zu wollen, und der Ausdruck des Stolzes, daß Frankreich nicht mehr am deutschen Genius zweifeln werde, so lange Kant lebe.

Nachdem Kant einmal die ihm zukommende Stelle an der heimischen Universität erlangt, blieb er dieser bis zu seinem Ende treu und lehnte mehrfache Berufungen nach auswärts ab. Wenig Verlockendes mochte für ihn der 1775 an ihn ergehende Ruf an das „akademische Gymnasium" in Mitau haben, obwohl es durch die Unterstützung des dort residierenden Herzogs von Kurland gerade jetzt emporblühte (Hartmann an Kant, 4. September 1774); übrigens wurde um die nämliche Zeit sein jüngerer Bruder Johann Heinrich an der „Mietauschen großen Schule", also doch wohl der gleichen Lehranstalt, als Konrektor angestellt. Anders stand es mit der Berufung nach Halle, wo der als Verfasser vielgebrauchter Lehrbücher bekannte selbständigere Wolfianer (Anhänger Baumgartens) G. F. Meier 1777 gestorben war. Zu dessen Nachfolger suchte ihn vor allem sein Gönner und Verehrer, der Unterrichtsminister von Zedlitz zu gewinnen.

Zedlitz, der seit 1771, damals 40jährig, die Leitung der preußischen Kirchen- und Unterrichtsangelegenheiten in Händen hatte — wohl der freisinnigste Unterrichtsminister, den Preußen bis jetzt gehabt hat —, hatte sich von Anfang an, infolge einer Art geistiger Wahlverwandtschaft, für den freidenkenden Philosophen interessiert. Eine Ministerialverfügung vom 25. Dezember 1775, welche die Rückständigkeit der Königsberger Professoren in manchen Beziehungen, z. B. im Gebrauch veralteter Kompendien, rügte, hatte davon ausdrücklich die Professoren Kant und Reusch ausgenommen. Auch für eine zeit-

gemäßere Philosophie war das auf königlichen Spezialbefehl erlassene Reskript energisch eingetreten; „da unsere landesväterliche Absicht dahin gehet, daß auf unseren Universitäten die Köpfe der Studierenden nicht mit nahrungslosen Subtilitäten verdüstert, sondern aufgeheitert und durch die Philosophie besonders zur Annahme und Anwendung wahrhaft nützlicher Begriffe fähig gemacht werden sollen". Daher solle die Crusianische Philosophie, „über deren Unwert die erleuchtetsten Gelehrten längst eins sind", dort fernerhin nicht mehr gelehrt werden; ihre Anhänger, die Magister Weymann und Wlochatius, könnten sich andere Gegenstände ihrer Vorlesungen aussuchen. Dieses etwas nach aufgeklärtem Despotismus schmeckende Verbot suchte der Erlaß durch den Satz zu rechtfertigen: „So wenig Wir gewohnt sind, über individuelle Meinungen herrschen zu wollen, so halten Wir doch für nötig, der Ausbreitung gewisser allgemein nutzenlos befundener Meinungen vorzubeugen."[1]) — Aber der Minister gab seiner Verehrung für den Philosophen auch positiveren und persönlicheren Ausdruck. Am 21. Februar 1778 schrieb er ihm: „Ich höre jetzt ein Collegium über die physische Geographie bei Ihnen, mein lieber Herr P. Kant, und das wenigste, was ich tun kann, ist wohl, daß ich Ihnen meinen Dank dafür abstatte." Er lese nämlich — etliche 80 Meilen von ihm entfernt — die Nachschrift eines von Kants Zuhörern; da dieselbe aber vielfach unvollständig und undeutlich sei, so bitte er ihn, ihm zu einem sorgfältiger nachgeschriebenem Manuskripte behilflich zu sein, „gegen die heiligste Versicherung, das Msc. nie aus meinen Händen zu geben". Jedenfalls schätze er Kant und seine Kenntnisse „ganz unaussprechlich hoch".

Acht Tage später wiederholt er seine Bitte und fragt zugleich an, ob er ihn dem Könige als Professor der Philosophie in Halle mit 600 Taler Gehalt vorschlagen dürfe. „Mir erzeigen Sie sicher einen Gefallen, wenn Sie diesen

[1]) Der von Schubert (S. 59—61) unvollständig und ungenau veröffentlichte Text des sehr scharf gehaltenen ausführlichen Erlasses ist jetzt von Schöndörffer ergänzt und berichtigt (Arnoldt, Ges. Schr. V 2, S. 249 Anm.). Wlochatius brach denn auch daraufhin mitten im Semester seine Vorlesung über Metaphysik ab!

Antrag annehmen." „Sie kennen den Königsbg. Univ.-Fond und wissen also, daß ich Ihnen dort zu keiner Verbesserung" — Kant bezog damals nur 236 Taler Fixum — „machen kann, und in Halle kann ich das immer, wenn Sie auch nur 600 rth. zu Anfang haben." Kant muß trotz des liebenswürdigen Angebots schon bald ruhig, aber entschieden abgelehnt haben. Denn genau einen Monat später, am 28. März 1778, folgt ein neuer, dringenderer Brief des Ministers. Er bot ihm jetzt 800 Taler Gehalt, wies darauf hin, daß er die Universität Halle auch sonst in jeder Weise zu heben suche, daß sie das Zentrum des gelehrten Deutschlands sei, auch ein besseres Klima biete, und vor allem, daß er dort weit mehr, 1000—1200 Studenten finden werde. Kant habe die Pflicht, „in einem weiteren Zirkel gemeinnützige Kenntnisse u. Licht auszubreiten". „Ich wollte wünschen, daß Leute von Ihren Kenntnissen u. Gaben in Ihrem Fach nicht so selten wären, ich wollte Sie nicht so quälen. Ich wollte aber, daß Sie auch die Pflicht nicht verkennten, so viel Nutzen zu stiften, als Sie bei den Ihnen angebotenen Gelegenheiten stiften können." Etwas unphilosophisch meint er endlich zum Schlusse: er wisse nicht, „ob vielleicht Nebenumstände, von denen sich auch der Philosoph nicht trennen kann, Ihnen den Titel eines Hofrats angenehm machen würden"; in diesem Falle werde er es bei dem König beantragen[1]).

Wir besitzen leider Kants Antwort auch auf dieses Schreiben nicht; wohl aber einen Anfang April geschriebenen ausführlichen Brief an Markus Herz, der tiefer in seine Seele blicken und die „unüberwindlichen" Ursachen erkennen läßt, die ihn zu der wiederholten Ab-

[1]) Welchen Einfluß Mendelssohn wie Kant bei dem liberalen Minister besaßen, geht aus der Tatsache hervor, daß der „Jude" Mendelssohn, gelegentlich einer Geschäftsreise ins Ostpreußische im Juli 1777, im Auftrage des Ministers sich mit der Bitte an Kant wandte, ihm einen Nachfolger für Meier vorzuschlagen. Kant dachte damals vorübergehend an seinen begabten Schüler Chr. J. Kraus, der sich jedoch selbst noch für zu unreif hielt. Kant war übrigens doch so weltklug, daß er Kraus riet, „etwas Philosophisches auszuarbeiten und Zedlitzen zu dedizieren." Mendelssohn werde ihn dann „mit seinem Ansehn unterstützen" und event. „zu einer anderen Stelle helfen".

lehnung bewogen. Herz hatte ihm offenbar einen sehr herzlichen Glückwunschbrief zu der Berufung nach Halle geschrieben. Darauf erwidert Kant an der entscheidenden Stelle: „. . . In diesem Betracht vermischt sich meine angenehme Empfindung doch mit etwas Schwermütigem, wenn ich mir einen Schauplatz eröffnet sehe, wo diese Absicht (sc. ‚gute und auf Grundsätze errichtete Gesinnung zu verbreiten') in weit größerem Umfange zu befördern ist, und mich gleichwohl durch den kleinen Anteil an Lebenskraft, der mir zugemessen worden, davon ausgeschlossen finde. Gewinn und Aufsehen auf einer großen Bühne haben, wie Sie wissen, wenig Antrieb vor mich. Eine friedliche und gerade meiner Bedürfnis angemessene Situation, abwechselnd mit Arbeit, Spekulation und Umgang besetzt, wo mein sehr afficirtes, aber sonst sorgenfreies Gemüt und mein noch mehr launischer, doch niemals kranker Körper ohne Anstrengung in Beschäftigung erhalten werden, ist alles, was ich gewünscht und erhalten habe. Alle Veränderung macht mich bange, ob sie gleich den größten Anschein zur Verbesserung meines Zustandes gibt, und ich glaube, auf diesen Instinkt meiner Natur Acht haben zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünn und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will. Den größesten Dank also meinen Gönnern und Freunden, die so gütig gegen mich gesinnet sind, sich meiner Wohlfahrt anzunehmen, aber zugleich eine ergebenste Bitte, diese Gesinnung dahin zu verwenden, mir in meiner gegenwärtigen Lage alle Beunruhigung (wovon ich zwar noch immer frei gewesen bin) abzuwehren und dagegen in Schutz zu nehmen." Ähnlich schreibt er noch einige Monate später an Mendelssohn: „Mein Gesundheitszustand, den ich nur durch eine gewisse Gleichförmigkeit der Lebensart und der Gemütsbeschäftigung erhalten kann, hat es mir unmöglich gemacht, der guten Meinung des verehrungswürdigen Ministers von mir (woran Sie, wie ich glaube, einen vorzüglichen Anteil haben) mich folgsam zu bezeigen . . .". An die Stelle ward dann am 13. Juni Kants späterer Gegner Eberhard, damals Prediger in Charlottenburg, berufen.

Wie schade, daß Kant jenen Instinkt seiner Natur nicht hat überwinden können! werden wir heute sagen.

Denn in der Tat, welche unabsehbaren Aussichten für die Entwicklung unserer geistigen Kultur hätte jene Übersiedelung des Philosophen nach der bedeutendsten und besuchtesten der preußischen Universitäten, nach dem Herzen Deutschlands, in die Nähe unserer klassischen Dichter eröffnet! Haben doch die Parzen seinen Lebensfaden noch über ein Vierteljahrhundert in die Länge gezogen, hat er gerade doch in dieser Zeit erst seine eigentlich durchschlagenden philosophischen Grundwerke veröffentlicht! Sollte er sich nicht in allzu großer Ängstlichkeit und Vorsicht gescheut haben vor dem *Quieta non movere?* Nun, das sind heute müßige Betrachtungen. Was wir auch wünschen möchten, wir müssen uns gegenüber einem so entschiedenen Instinkt eines so klarsehenden Kopfes, wie Kant es war, bescheiden, zumal da er, wie wir gesehen, gegen die Vorteile des veränderten Wirkungskreises keineswegs blind war und nur mit wehmütigem Bedauern ihm entsagt hat.

So hat jedenfalls auch sein Verehrer Zedlitz gedacht. Denn in seinem nächsten, nur wenige Monate später geschriebenen Briefe (vom 1. August d. J.) ist bereits nicht mehr die Rede von jenem Vorschlag, dagegen die Herzlichkeit und Verehrung zu dem „lieben Herrn Professor Kant" die alte, unverminderte. Er entschuldigt gern die Verzögerung der zugesagten Kollegnachschrift, er will statt dessen im Winter trotz seiner beschränkten Zeit bei Kants Schüler Markus Herz, zumal da Mendelssohn für dessen Talent gutgesagt habe, ein Kolleg über rationale Anthropologie hören; und er bittet den Philosophen um Rat, wie er die Studenten „von den Brot-Collegiis zurückhalten und ihnen begreiflich machen" könne, „daß das bischen Richterei, ja selbst Theologie u. Arznei-Gelahrtheit unendlich leichter und in der Anwendung sicherer wird, wenn der Lehrling mehr philosophische Kenntnis hat, daß man doch nur wenige Stunden des Tages Richter, Advocat, Prediger, Arzt u. in so vielen Mensch ist, wo man noch andere Wissenschaften nötig hat." Also das nämliche Thema und die gleiche Anschauung, wie Schiller sie zehn Jahre später in seiner Jenaer Antrittsvorlesung über: *Was ist und zu welchem Zweck studiert man Universalgeschichte?* vertrat. Welches vortreffliche Kleeblatt:

der klassische Dichter, der kritische Philosoph und ein solcher Unterrichtsminister! — Und nur auf das „Begreiflich machen" kommt es bezeichnenderweise dem letzteren an; denn „gedruckte Anweisungen, *leges, Reglements*" — die wir auch heute noch im Überfluß haben — „das ist alles noch schlimmer als das Brot-Collegium selbst"!

Herzens Kolleg, das über dreißig „Leute von Stande und Gelehrte von Profession: Professores der Medizin, Prediger, Geheimräte, Bergräte usw." hörten, besuchte der weitherzige Minister als einer der eifrigsten. Auf der Stube des einfachen jüdischen Arztes war er „immer der erste, und der letzte, der hinweggehet, und hat bisher, sowie keiner von den übrigen, noch nie eine Stunde versäumet" (Herz an Kant, 24. November 1778). Auch anderen Schülern Kants suchte Zedlitz sich gefällig zu erweisen. So nahm er den damals in Berlin befindlichen Chr. Jak. Kraus in den Gelehrtenkreis auf, mit dem er jeden Mittwoch zu speisen pflegte, unterhielt sich verschiedene Male sehr liebenswürdig allein mit ihm, stellte ihm ein akademisches Amt in Aussicht und machte ihn, besonders durch seinen Privatsekretär Dr. Biester, den bekannten späteren Herausgeber der *Berlinischen Monatsschrift,* mit noch weiteren Gelehrten bekannt (Kraus an Kant, 2. März 1779). Auch als Herz, durch seinen ersten Erfolg ermutigt, April 1779 einen neuen Kursus über Psychologie begann, versäumte „unser Minister (ich bin stolz, daß ich Ihn auch meinen nennen kann)" — so schreibt Biester 11. April an Kant — „keine Stunde. Zuweilen bittet Er auch Krausen auf eine philosophische Unterredung zu sich. In dem Abglanz dieser beiden (sc. Herz und Kraus) erkennen wir Ihr Licht". So war es denn weder leere Höflichkeit noch gar Schmeichelei, wenn Kant zwei Jahre später seine Kritik der reinen Vernunft dem Minister von Zedlitz widmete als einem Manne, der mit den Wissenschaften „nicht bloß durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere Verhältnis eines Liebhabers und erleuchteten Kenners" innigst verbunden sei.

Doch kehren wir von Berlin nach Königsberg zurück. Einmal Professor geworden, rückte Kant ordnungsmäßig in die üblichen akademischen Nebenämter und -würden

ein. So bekleidete er Sommer 1776 zum erstenmal das Amt des Dekans der philosophischen Fakultät, das er danach noch fünfmal selbst verwaltet hat. Im Sommer 1780 trat er an Stelle seines verstorbenen Amtsgenossen Christiani — also erst mit 56 Jahren — als ständiges Mitglied in den akademischen Senat ein, womit „Emolumente" in der Höhe von — 27 Taler 75 Groschen 10 Pfg. verbunden waren. Bis dahin hatte er (wie A. Warda ganz genau nach den einzelnen Rubriken berechnet hat, Altpreuß. Mon. XXXVIII, 412) bloß 236 Taler 76 Groschen an Gehalt und „Emolumenten" bezogen, wozu nun die genannten Senatorengebühren kamen, die „dem jede Verbesserung so sehr verdienenden Prof. Log. et. Met. Kant" durch Hofreskript vom 11. August 1780 verliehen wurden. Allerdings sind die Kolleggelder noch hinzuzurechnen. Damit kommen wir zu seinen

2. *Vorlesungen*

während dieser Zeit, über die wiederum Arnoldt ausführlichsten, aktenmäßigen Bericht erstattet hat. Eine von Berlin aus am 26. Mai 1770 ergangene „Anweisung, wie die Philosophie, Philologie und diejenigen Wissenschaften, worin die Philosophische Fakultät den Unterricht gibt, und in welcher Ordnung und Verbindung sie auf der Universität zu betreiben", die jedem neuankommenden Studierenden im Abdruck zugestellt werden sollte, hatte gerade unmittelbar vorher den Sinn für Philosophie zu heben gesucht, und zwar in echt philosophischem Geiste: „Die wahre Philosophie ist eine Fertigkeit, selbst ohne Vorurteile und ohne Anhänglichkeit an eine Sekte zu denken und die Naturen der Dinge zu untersuchen". Zugleich war die Notwendigkeit der Ausbildung in den einzelnen philosophischen Disziplinen für die Fachstudien aller Fakultäten nachgewiesen worden. Im allgemeinen behielt Kant die Kollegien bei, die er schon in seinen letzten Magisterjahren gelesen hatte. 1770/71 las er ausnahmsweise ein vierstündiges Kolleg über Mineralogie: offenbar veranlaßt durch ein Ministerialreskript vom 21. Januar 1770, wonach dieser Zweig der Naturwissenschaft „historisch und praktisch" zu lehren sei, um „den

Bergbau zu extendieren"; worauf die Universität mit Recht erwiderte, daß es in Ostpreußen an Bergwerken fehle und daher keine Gelegenheit zu deren Studium sei. Vielleicht hat sich unser Philosoph damals zu dieser mit dem Vorzeigen von Fossilien verbundenen Vorlesung erboten, weil er um jene Zeit ja das Saturgussche Mineralienkabinett verwaltete (S. 82). Im ganzen aber schränkte er doch die Zahl seiner Vorlesungen gegenüber der Magisterzeit etwas ein. Vielleicht mit bewogen durch den Rat und die Bitte seines medizinischen jungen Freundes M. Herz in Berlin: „Ist es denn gar nicht möglich, daß Sie sich die Last Ihrer Collegien verringern können? wenn Sie nun die Hälfte Nachmittag leseten oder überhaupt nicht mit so vieler Anstrengung vortrugen? Denn diese allein und nicht das Sitzen scheint mir die Ursache Ihrer Schwäche zu sein. Es gibt ja Lehrer in Königsberg, die vom Morgen bis Abend sitzen u. ihr [sic!] Mund bewegen, ohne daß sie jemals über ihre Leibesbeschaffenheit zu klagen haben." Immerhin las er im Durchschnitt noch immer etwa 14 Stunden wöchentlich, also mehr wie jeder heutige deutsche Philosophieprofessor. Und zwar benutzte er dazu, nicht bloß im Sommer, sondern auch im Winter, in erster Linie die frühesten Morgenstunden, von 7—9. Mitunter kam freilich auch, z. B. S.-S. 1773, eines oder das andere Kolleg nicht zustande. Auch hielt er von dieser Zeit ab fast regelmäßig *publice* ein Examinatorium oder Repetitorium, meist Mittwoch und Samstag morgens von 7—8, ab.

S.-S. 1774 trug er zum erstenmal Natürliche Theologie, 1776/77 zum erstenmal *publice* Pädagogik und zwar charakteristischerweise, seinen später zu berührenden Reformbestrebungen entsprechend, über *Basedows Methodenbuch* vor. Da dies vom Senat „zur Verbesserung des hiesigen Schulwesens" vorgeschlagene und 1774 von der Regierung angeordnete Kolleg von den „Professores Philosophiä" abwechselnd gelesen werden sollte, kam Kant erst Sommer 1780 wieder an die Reihe. Diesmal benutzte er als Kompendium — vielleicht bezieht sich darauf der Zusatz *praecepto regio* — Bocks *Lehrbuch der Erziehungskunst zum Gebrauch für christliche Eltern und künftige Jugendlehrer*. Auch in einer anderen Angelegen-

heit vertrat der Senat die Sache des Fortschritts, diesmal sogar in Opposition gegen den König bzw. die Regierung. Gegenüber dem von letzterer wiederholt dringend geäußerten Verlangen des Gebrauchs der lateinischen Sprache mindestens in einem Teile der Vorlesungen und Repetitorien für alle Studierende, hatten Rektor und Senat den Mut, in einem auch von Kant unterzeichneten ausführlichen Schreiben vom 1. Oktober 1781 auf das Fruchtlose solcher Bemühungen hinzuweisen, wie sie schon ein Jahr vorher der Wiedereinführung der veralteten lateinischen Disputationen, welche Dreistigkeit und Zungenfertigkeit über solide Kenntnis den Vorzug verleihen würde, in einem von der Regierung als „sehr didaktisch" empfundenen Ton entgegengetreten waren[1]).

Sein Kolleg über Metaphysik arbeitete Kant in diesem Dezennium, entsprechend der in ihm sich vollziehenden philosophischen Entwicklung, stark um, so daß es, wie er am 28. August 1778 an Herz (der eine Abschrift derselben gewünscht hatte) schreibt, „auch einem scharfsinnigen Kopfe schwer werden möchte, aus dem Nachgeschriebenen die Idee *praecise* herauszubekommen", zumal da sie „von meinen vormaligen und den gemein angenommenen Begriffen sehr abweicht". Und über seine Zuhörer äußerte er aus Anlaß derselben Sache, was auch heute noch gilt: „Diejenige von meinen Zuhörern, die am meisten Fähigkeiten besitzen, alles wohl zu fassen, sind gerade die, so am wenigsten ausführlich und diktatenmäßig nachschreiben, sondern sich nur Hauptpunkte notieren, welchen sie hernach nachdenken"; während die anderen, „die im Nachschreiben weitläuftig sind", selten das Wichtige vom Unwichtigen richtig zu unterscheiden vermögen und „eine Menge unverstandenes Zeug unter das häufen, was sie etwa richtig auffassen möchten" (Kant an Herz, 20. Oktober 1778). Vom Sommer 1775 an finden sich in den Universitätsakten auch Angaben über die Zahl der eingeschriebenen Zuhörer. Daraus ergibt sich, daß in dem Jahrfünft 1775—80 Kants Zuhörerzahl im allgemeinen in fortwährendem Steigen begriffen war.

---

[1]) Beide interessante Schreiben s. in *E. Arnoldts WW.*, herausgegeben von *O. Schöndörffer* V 2, S. 259—262.

So zählten seine Vorlesungen über *Logik* 1775: 45, 1776: 60, 1777 und 78: 50, 1779: 70, 1780 sogar: 100 Zuhörer, die höchste Ziffer, die Kant — übrigens in den 80er Jahren auch noch zweimal — erreicht hat. Den etwas schwierigeren über *Metaphysik* wohnten Winter 1775/76: 30, 77/78 und 78/79: 60, 79/80 und 80/81: 70 Zuhörer bei. Auffallend erscheint, daß die populäreren Kollegien über *Physische Geographie* (1775: 42, 76: 24, 77: 49, 80: 54, 81: 56) und namentlich *Anthropologie* (1775/76: 28, in den folgenden Wintersemestern nacheinander 33, 41, 29, 55, 38) weniger Zuhörer hatten; doch kommt dies wohl daher, daß jene ersteren eben als Pflichtkollegia galten, während die letzteren nicht offiziell vorgeschrieben waren. Vermutlich wurden auch die reiferen Männer aus anderen Ständen, die sich in den beiden letzteren als Hörer zahlreich einfanden, in den bloß den Studierenden geltenden Universitätsakten nicht mitgezählt.

Natürlich besuchten auch durchreisende Fremde Kants mittlerweile schon berühmt gewordene Vorlesungen. So hospitierte u. a. Mendelssohn, gelegentlich seines Königsberger Aufenthaltes, am 18. August 1777 in zwei Stunden des Philosophen; was dieser zwei Tage darauf dem gemeinsamen Freunde Herz mit den Worten mitteilte: „Er tat mir vorgestern die Ehre, zween meiner Vorlesungen beizuwohnen, *à la fortune du pot*, wie man sagen könnte, indem der Tisch auf einen so ansehnlichen Gast nicht eingerichtet war.“ Da gerade die Ferien unmittelbar vorhergegangen seien, habe er den größten Teil der betr. Stunden auf eine summarische Übersicht des vorhergehenden Stoffes verwenden müssen.

Zum Schluß noch ein Wort über seine populären Vorlesungen. Aus dem Ende unseres Zeitabschnitts berichtet der aus Holland stammende, damals als 20jähriger preußischer Leutnant in Königsberg stehende Dirk van Hogendorp über den Eindruck, den besonders Kants Vorlesungen über Anthropologie auf ihn machten, in seinen — erst 1887 erschienenen, französisch geschriebenen — Memoiren: „Ich will nicht von dem philosophischen System dieses ausgezeichneten großen Mannes sprechen. Wenig Leute haben es ganz klar begriffen ... Was ich aber aus eigener Erfahrung versichern kann,

ist das, daß er Bruchstücke davon in seinen Vorlesungen mit großer Klarheit entwickelte, und daß sein leicht zu verstehender Ausdruck kaum der Erklärungen bedurfte, die man zuweilen von ihm verlangte, und die er stets mit aller erdenklichen Gefälligkeit gab." Und ferner: „Ich offenbarte ihm meinen Wunsch, ihn in der Öffentlichkeit zu hören; und auf seinen Rat besuchte ich seine Vorlesungen über Anthropologie. Dort habe ich die Grundsätze geschöpft, die später mich in meinen Beziehungen zu den Menschen zu leiten dienten; und ich habe ihre Richtigkeit durch die glücklichen Anwendungen bewährt gefunden, die ich manchmal davon gemacht habe."[1]) — Das war ganz im Sinne des Philosophen selber gesprochen; denn mit diesem Kolleg wollte er, wie er Ende 1778 Herz brieflich[2]) entwickelte, nicht etwa die „ersten Gründe" der menschlichen Natur oder die „in meinen Augen auf ewig (!) vergebliche Untersuchung über die Art, wie die Organe des Körpers mit den Gedanken in Verbindung stehen", enthüllen, sondern die „Quellen der Sitten, der Geschicklichkeit, des Umganges, der Methode, Menschen zu bilden und zu regieren, mithin alles Praktischen eröffnen". Auf diese Weise sollten seine Zuhörer von Anfang bis zu Ende keine trockene, sondern eine unterhaltende Beschäftigung und Anlaß haben, seine Bemerkungen mit ihrer eigenen Erfahrung zu vergleichen. Die *Anthropologie* und *Physische Geographie* sollten „Weltkenntnis im Auge haben".

Im Gegensatz zu dieser reichen Vorlesungstätigkeit, zu der von Zeit zu Zeit noch seine Amtsgeschäfte als Dekan oder, wie wir noch sehen werden, als offizieller Opponent bei Inaugural-Disputationen kamen, steht die auffallende Unfruchtbarkeit an

3. *Schriften*

während dieser Periode. In den ganzen elf Jahren zwischen dem Erscheinen seiner Inaugural-Dissertation von 1770 und der Kritik der reinen Vernunft sind von ihm nur ein

[1]) Altpreuß. Monatsschr. Bd. 41, S. 96f.
[2]) *Briefw.* I, S. 138f.

paar kurze Aufsätze, die wir gleich kennen lernen wollen, gedruckt worden. Alle übrige Muße des in dieser Zeit übrigens, wie er in seinen Briefen öfters Freunden klagt, häufig von Unpäßlichkeit heimgesuchten Philosophen war eben dem Ausreifen seines kritischen Hauptwerkes gewidmet: „dem Produkt des Nachdenkens von wenigstens 12 Jahren", das dann in 4—5 Sommermonaten des Jahres 1780 niedergeschrieben wurde, dabei freilich aus dem in Aussicht genommenen „Bändchen" oder „Werkchen" zu einem mächtigen Bande von 856 Druckseiten angeschwollen war. Die Entstehungsgeschichte seines Fundamentalwerkes kann hier nicht erzählt werden, nicht einmal die äußere, geschweige denn die innere, die ein Buch für sich erfordern würde. Die wichtigsten Daten der ersteren gibt Benno Erdmann in der Einleitung zu Bd. IV der Akademieausgabe S. 569—587; eine kurze Skizze habe ich selbst in der Einleitung zu meiner Ausgabe (O. Hendel, Halle, 1899) S. VI—X entworfen. Am ausführlichsten ist sie von E. Arnoldt in seinen *Kritischen Exkursen zur Kantforschung* S. 99—189 dargestellt worden.

Ehe seine systematischen Gedanken völlig ausgereift waren, wollte Kant sein schon so lange beabsichtigtes und von der Gelehrtenrepublik mit Spannung erwartetes Werk nicht veröffentlichen; und vor dieser Veröffentlichung hatte er, bei der Strenge der Anforderungen, die er an sich selbst stellte, begreiflicherweise keine Neigung, etwas Philosophisches, das seine Gedanken noch in der Gärung gezeigt hätte, in die Welt hinauszugeben. Daher kommt es, daß die nun zu erwähnenden kleinen Aufsätze vom eigentlich philosophischen Gebiet abseits liegen. Die beiden ersten sind naturwissenschaftlichen, zwei spätere pädagogischen Inhalts.

Am 23. August 1771 erschien in den *Königsb. gel. und polit. Zeitungen* die (anonyme) Rezension einer Schrift des italienischen Anatomen Moscati: *Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Tiere und Menschen* (übers. von *Joh. Beckmann*, Göttingen), die nach Kraus' Zeugnis von Kant herrührt. Der Italiener hatte in seinem zu Pavia gehaltenen Vortrag zu zeigen gesucht, daß der aufrechte Gang dem

Menschen unnatürlich sei und ihm viele Nachteile gegenüber den Tieren, ja sogar Krankheiten zuziehe. Kant verhielt sich in seiner Besprechung zwar in der Hauptsache referierend, hatte aber offenbar an Moscatis paradoxer Idee seine Freude; denn „Denken und womöglich immer was Neues, die gewöhnlichen Begriffe überflügelndes Denken war für seinen regen Geist Bedürfnis" (Kraus). Die Paradoxie „unseres italienischen Doktors", die übrigens durch seine scharfsinnigen Zergliederungen fast zur Gewißheit werde, gibt ihm Anlaß zu der, darwinistische mit teleologischen Gedanken verbindenden, Schlußfolgerung: Zunächst habe die Natur dafür gesorgt, daß der Mensch als Tier sich und seiner Art erhalten werde, wozu die vierfüßige Stellung am geeignetsten gewesen sei; sobald sich aber die Vernunft aus dem in ihn gelegten Keime entwickelte, die ihn für die Gesellschaft bestimmte, nahm er die „hierzu geschickteste" Stellung, nämlich die zweifüßige, ein; wobei er dann wie der Philosoph ironisch schließt, „auch mit den Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen muß, die ihm daraus entspringen, daß er sein Haupt über seine alten Kameraden so stolz erhoben hat."

Ostern 1775 veröffentlichte Kant zum letztenmal eine Begleitschrift zur Ankündigung seiner Vorlesungen, und zwar wiederum derer über Physische Geographie. Das nur 12 Quartseiten umfassende Schriftchen erschien später in erweiterter Umarbeitung in Engels[1]) *Philosoph für die Welt* (Leipzig 1777), S. 125—164. Es handelte *Von den verschiedenen Racen der Menschen* und wollte mehr eine „nützliche Unterhaltung" als eine „tiefe Nachforschung" darstellen. Die für den jetzigen Standpunkt der Wissenschaft längst veralteten Einzelheiten übergehen wir. Von philosophischem Interesse ist die Bemerkung, daß alle anscheinend neuen Arten von lebenden Wesen

[1]) Joh. Jak. Engel, Professor am Joachimstalschen Gymnasium in Berlin, gehörte mit Biester u. a. zu dem Kant gesinnungsverwandten Kreise der Berliner Aufklärer; und es ist bezeichnend, daß Kant zu Anfang seines Briefes an Engel, mit deutlicher Anspielung auf die ihm widerwärtigen Kraftgenies der 70er Jahre, den Herausgeber des *Philosophen für die Welt* zu den „wenigen zählt", die „bei dem überhandnehmenden Verfall des guten Geschmacks (!) durch echte Muster der Sprachreinigkeit, der Naivetät und der Laune die Ehre Deutschlands noch zu erhalten suchen" (Kant an Engel, 4. Juli 1779).

„nichts anderes als Abartungen und Racen von derselben Gattung sind, deren Keime und natürliche Anlagen sich nur gelegentlich in langen Zeitläuften auf verschiedene Weise entfaltet haben". Allerdings können „der Zufall oder allgemeine mechanische Gesetze" keine Zweckmäßigkeit und ebensowenig einen organischen Körper überhaupt hervorbringen, sondern jene muß als ein „besonderer Keim oder natürliche Anlage" in dem betr. organischen Geschöpf „vorgebildet" gewesen sein; „denn äußere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursachen von demjenigen sein, was notwendig anerbt und nachartet". Kant vermißt neben der den gegenwärtigen Zustand der äußeren Natur schildernden Naturbeschreibung die uns noch fast gänzlich fehlende Naturgeschichte[1]), welche deren Entwicklung begründet und „eine abgesonderte Wissenschaft ist, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könnte" (Ak.-Ausg. Bd. II, S. 443, vgl. S. 434 Anm.). Neben diesen naturphilosophischen tritt auch ein geschichtsphilosophischer Gesichtspunkt hervor: daß nämlich „in der Vermengung des Bösen mit dem Guten die großen Triebfedern liegen, welche die schlafenden Kräfte der Menschheit in Spiel setzen und sie nötigen, alle ihre Talente zu entwickeln und sich der Vollkommenheit ihrer Bestimmung zu nähern". Es sind Gedanken, die später in der Kritik der teleologischen Urteilskraft bzw. den geschichtsphilosophischen Aufsätzen um die Mitte der 80er Jahre ihre weitere Ausbildung empfangen sollten.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Kenntnis der Entwicklung seiner ästhetischen Anschauungen anderseits ist eine erst vor kurzem[2]) ver-

---

[1]) Der Verleger Breitkopf wünschte daher von Kant eine solche oder wenigstens einen Teil derselben in Verlag zu nehmen; der Philosoph erklärte sich jedoch als augenblicklich „mit dringender Arbeit von ganz anderer Art beschäftigt". Außerdem sei die Naturgeschichte nicht sein „Studium", sondern nur sein „Spiel". Doch könne er später eventuell zu einem „allgemeinen" Teil der von jenem beabsichtigten Naturgeschichte beitragen (Breitkopf an Kant 21. März 1778, Kants Antwort 1. April d. J.).

[2]) Nach dem lateinischen Manuskript Kants von *A. Warda* in *Altpreuß. Monatsschr.* 47, 662—670; ins Deutsche übersetzt, mit einigen Anmerkungen von *B. A. Schmidt* in *Kantstudien* XVI, S. 5—21.

öffentlichte lateinische Rede, die er am 28. Februar 1777 gelegentlich der öffentlichen Disputation des kurz vorher zum Nachfolger des verstorbenen Lindner in der Professur der Dichtkunst ernannten bisherigen Königsberger Gymnasiallehrers Kreutzfeld als offizieller „Opponent" aus dem Kreise der neuen Fakultätskollegen zu halten hatte. Kreutzfeld mußte seine „philologisch-poetische" Abhandlung *Über die allgemeineren Grundsätze der dichterischen Fiktionen* verteidigen, Kant sie kritisieren. Des letzteren Rede, die der Natur der Sache nach freilich mehr geistreich hingeworfene als systematisch ausgeführte Gedanken enthält, ist auch für die Kenntnis des Menschen Kant und sein Verhältnis zur Poesie nicht ohne Interesse. Von philosophisch bedeutsamen Gedanken heben wir hervor: den Begriff des spielenden Scheins (Illusion) als Grundelement der Dichtung, die Gedanken von dem Zauber der Sinne, der Hoheit der Dichtkunst, dem Unterschied zwischen Dichter und Philosophen, natürlicher und poetischer Liebe, der reinlichen Scheidung zwischen Poesie und Logik und der Aufgabe der letzteren.

Die beiden letzten literarischen Äußerungen Kants aus den 70er Jahren hängen mit seinem lebhaften Interesse für die pädagogischen Reformbestrebungen seiner Zeit zusammen. Im Jahre 1774 hatte Basedow, von Rousseau und Comenius begeistert, in Dessau, mit Unterstützung des dortigen Fürsten, eine auf den neuen Grundsätzen beruhende Erziehungsanstalt, das Philanthropin begründet, das auch unseres Philosophen lebhafte Teilnahme erregte. In einem Briefe vom 28. März 1776 fragt er bei Wolke, dem eigentlichen Leiter des Instituts, an, ob der noch nicht sechsjährige Sohn seines mit den neuen Grundsätzen völlig übereinstimmenden Freundes Motherby aufgenommen werden könne. Was er über dessen bisherige Erziehung berichtet, ist deshalb für uns von Interesse, weil es offenbar ganz Kants Sinn oder gar Rat entsprochen hat. „Die Erziehung desselben ist bisher nur negativ gewesen, die beste, welche man ihm, wie ich glaube, vor sein Alter nur hat geben können. Man hat die Natur und den gesunden Verstand seinen Jahren gemäß sich ohne Zwang entwickeln lassen und nur alles

abgehalten, was ihnen und der Gemütsart eine falsche Richtung geben könnte. Er ist frei erzogen, doch ohne beschwerlich zu fallen. Er hat niemals die Härte erfahren und ist immer lenksam in Ansehung gelinder Vorstellungen erhalten worden." Um die Lüge zu verhüten, „sind ihm einige kindische Fehler auch lieber verziehen worden, als daß er in Versuchung gebracht würde, die Regel der Wahrhaftigkeit zu übertreten" usw. „In Ansehung der Religion ist der Geist des Philanthropins ganz eigentlich mit der Denkungsart des Vaters einstimmig, so sehr, daß er wünscht: daß selbst die natürliche Erkenntnis von Gott, so viel er mit dem Anwachs seines Alters und Verstandes davon nach und nach erlangen mag, eben nicht geradezu auf Andachtshandlungen gerichtet werden möge, als nur, nachdem er hat einsehen lernen: daß sie insgesamt nur den Wert der Mittel haben, zur Belebung einer tätigen Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit in Befolgung seiner Pflichten als göttlicher Gebote." [Also schon ganz die Auffassung von Kants *Religion innerhalb* etc. K. V.] Dem kleinen George sei es denn auch „bis itzt noch unbekannt geblieben, was Andachtshandlung sei".

Diesem Brief nun war ein „Blatt" beigefügt, als „ein klarer Beweis von der Achtung, darin Dero Institut in hiesigen Gegenden zu kommen anhebt". Es war die Nummer der *Königsb. Gel. u. Polit. Zeitungen* vom gleichen Tage (28. März 1776), in der eine anonyme, aber, wie wir jetzt wissen, von Kant herrührende begeisterte Empfehlung der philanthropinistischen Bestrebungen in Form einer Anzeige des *Ersten Stücks* von Basedows *Philanthropinischem Archiv* stand. „Das, woran gute und schlechte Köpfe Jahrhunderte hindurch gebrütet haben", so hieß es hier, „nämlich die echte, der Natur sowohl als allen bürgerlichen Zwecken angemessenen Erziehungsanstalt", stehe jetzt in der Wirklichkeit da, womit „eine ganz neue Ordnung der Dinge anhebt". Deshalb sei es Pflicht jedes Menschenfreundes, diesen noch zarten Keim zu pflegen und zu beschützen, dem Institut, das für den 13. Mai zu einer öffentlichen Besichtigung seines ganzen Betriebes einlade, Zöglinge und vor allem Lehramtskandidaten zuzuführen, um in kurzem allerwärts gute Schulen zu haben. Bis

dahin aber sei allen Privat- wie öffentlichen Lehrern ein eingehendes Studium der Basedowschen Schriften und Schulbücher zu empfehlen zu eigener Belehrung wie zur Unterweisung der ihnen anvertrauten Jugend.

Bereits am 19. Juni meldet Kant dann Basedow die bevorstehende Abreise des kleinen Motherby unter Begleitung seines Vaters, „der einen jeden Tag, welchen sein Sohn außer dem Philanthropin zubringt, vor einen Verlust hält". Am 7. Juli erstattet ihm ein gewisser August Rode, früher in Königsberg Mitglied von Kants Tischgesellschaft, den zugesagten und von Kant mit Spannung erwarteten ausführlichen Bericht über die Lage des Philanthropins. Alles gehe gut: das öffentliche Examen, zu dem leider die aus Weimar erwarteten Herren Wylandt [sic!] und Goethe infolge der Krankheit des dortigen Herzogs, „dessen *Protegés* jetzt beide sind", nicht hätten kommen können, sei vorzüglich ausgefallen, zahlreiche Zöglinge („Philanthropisten") in Sicht, desgleichen neue Lehrer. Was allein fehle, sei nur — weiteres Geld; Kant möge doch den Kommerzienrat Fahrenheid, der fünf Zöglinge schicken wolle, zur Hergabe von einigen tausend Talern zu bewegen suchen. Letzteres scheint denn auch unser Philosoph besorgt zu haben; wenigstens erbot sich der reiche Königsberger Kaufmann, „Candidaten des Pädagogii auf seine Kosten in Dessau zu unterhalten". Trotzdem hatte auch Campe, der nach Basedows Rücktritt die Leitung des Instituts übernommen hatte, mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen. Das bewog Kant, in einem zweiten, mit K. unterzeichneten Artikel derselben Zeitung vom 27. März 1777 nochmals mit großer Wärme für das „Dessauische Educationsinstitut", „welches der Menschheit und also der Teilnehmung jedes Weltbürgers gewidmet ist", einzutreten. Es sei vergeblich, das Heil von einer allmählichen Schulverbesserung zu erwarten. „Sie müssen umgeschaffen werden, wenn etwas Gutes aus ihnen entstehen soll: weil sie in ihrer ursprünglichen Einrichtung fehlerhaft sind, und selbst die Lehrer derselben eine neue Bildung annehmen müssen. Nicht eine langsame Reform, sondern eine schnelle Revolution kann dieses bewirken." Dazu sei aber zunächst nötig, daß die eine Schule, welche die neue Erziehungs-

methode verkörpere, nicht nur von allen Kennern beobachtet, sondern auch von allen Menschenfreunden unterstützt werde. Die ihm im Anfange etwa noch anhaftenden Fehler, die von den Vertretern des „sich auf seinem Miste verteidigenden alten Herkommens" hämisch und schmähsüchtig vergrößert würden, werde das Philanthropin bald abwerfen. Da aber „die Regierungen jetziger Zeit zu Schulverbesserungen kein Geld zu haben scheinen", so sei man auf die großmütigen Beiträge bemittelter Privatpersonen angewiesen, die zunächst die (von Basedow und Campe herausgegebenen) *Pädagogischen Unterhandlungen* mit einem etwas erhöhten Beitrag unterstützen möchten. Abonnieren könne man, außer in der Kanterschen Buchhandlung, auch „bei Herrn Prof. Kant in den Vormittagsstunden von 10—1 Uhr". Kants Aufsatz wurde dann auch, unter seinem vollen Namen, in einer späteren Nummer der Basedow-Campeschen Zeitschrift abgedruckt.

Leider hatte der Artikel nicht den erhofften Erfolg. Die Zeitschrift bekam nur 10 Königsberger und 15 littauische Abonnenten. Das Institut hatte den größten Teil der Landgeistlichkeit zum Gegner, so daß eine Empfehlung von seiten ihres Königsberger Vorgesetzten, der an sich der Sache freundlich gegenüberstand, nur ein „allgemeines Geschrei" unter „diesem Orden" verursacht und der guten Sache mehr geschadet als genützt haben würde. Auch zogen einzelne wankelmütige Eltern ihre Söhne wieder aus dem Institut zurück (Kant an Campe, 26. August 1777). Inzwischen war Kant auch in anderer Weise für die Anstalt tätig gewesen. Er warb sogar einen ihm bekannten, leider nur recht kränklichen früheren Schüler, F. W. Regge aus Tilse (Tilsit?), nicht bloß als Abonnentensammler, sondern auch als Lehrer für das Philanthropin, der freilich schon im folgenden Jahre starb. Von seiten des Instituts war man Kant denn auch sehr dankbar, wie u. a. zwei Briefe Ehrmanns, eines der Lehrer, zeigen. Als sich dann auch Campe, der Last der Arbeit und Sorgen erliegend, Herbst 1777 von der Leitung des Philanthropins zurückgezogen hatte, schlug Kant ihm vor, bis seine Kräfte völlig wiederhergestellt seien und zugleich für das Institut bessere Zeiten gekommen wären, den seit längerer Zeit erledigten Posten eines Oberhofpredigers

und Generalsuperintendenten von Ost- und Westpreußen anzunehmen. Eine Bewerbung sei gar nicht notwendig, einer von Campes Freunden in Berlin brauche dem Minister nur einen Wink zu geben — so groß war also damals der Einfluß des entschiedenen Liberalismus im preußischen Unterrichtsministerium! —, dann werde man ihm die Stelle von selbst antragen. Das Publikum werde den berühmten und geliebten Lehrer mit „allgemeinem Wohlgefallen" empfangen, und er könne sich dem Philanthropin für bessere Zeiten aufsparen (Kant an Campe, 31. Oktober 1777). Campe war durch Kants „liebevolles Anerbieten" sehr gerührt (er hat es einundeinhalb Jahrzehnte später wett gemacht, wie wir sehen werden), glaubte aber infolge seiner durch Dessau bewirkten „großen Entkräftung an Seel' und Leib" ein neues, großes Amt nicht annehmen zu sollen, sondern zog sich ins Privatleben, zur Erziehung einiger Kinder in Hamburg, zurück (vgl. *Briefw.* I, 209—11).

Trotz Campes Rücktritt hielt Kant an der einmal mit solcher Entschiedenheit ergriffenen Sache auch ferner fest. Am 4. August 1778 versichert er Wolke, den „letzten Anker, auf dem alle Hoffnung der Teilnehmer an einer Sache, deren Idee allein das Herz aufschwellen macht, itzt beruht", in einem ausführlichen Briefe der dankenden Bewunderung der „spätesten Nachkommenschaft". Zugleich aber zeigte er in diesem Falle praktische Menschenkenntnis, ja sogar eine gewisse auf der Benutzung menschlicher Schwächen beruhende Schlauheit. Die Kantersche Zeitung, die für die literarische Verbreitung der neuen Ideen in Königsberg allein in Betracht komme, werde jetzt von dem reformierten Hofprediger Dr. Crichton redigiert, der sich früher nicht sonderlich günstig über das Philanthropin geäußert habe. Das beste Mittel nun, diesen einflußreichen und „sonst" gelehrten Mann zu gewinnen, sei, — ihn selbst „zum Haupte Ihrer hiesigen Angelegenheiten" zu machen; denn „die, so ihren Beifall verweigern, so lange sie nur die zweite Stimme haben, werden gemeiniglich ihre Sprache ändern, wenn sie das erste und große Wort führen können". Mit Vergnügen liest man unter sotanen Umständen den schlauen Brief des „sonst" redlichen Kant vom 29. Juli 1778 an

„Se. Hochehrwürden", deren Einfluß doch „weit größer" sein würde, wenn sie sich „dieser Sache vorzüglich anzunehmen beliebten und Ihren Namen und Feder zum Besten derselben verwenden wollten". Se. Hochehrwürden könne das um so eher, als das Institut jetzt unter dem unermüdeten Wolke „eine neue Gestalt gewonnen" habe: „nach dem Abgange einiger sonst wohlgesinneter, übrigens aber etwas schwärmenden Köpfe sind alle Stellen mit ausgesuchten Schulmännern besetzt und die neue, jetzt mehr geläuterte Idee mit dem, was die alte Erziehungsart Nützliches hatte, in Verbindung gebracht". So wußte unser Menschenkenner den etwas eitlen Herrn Hofprediger zu bestimmen, selbst die öffentliche Ankündigung, Abonnentensammlung usw. zu übernehmen, obwohl Crichton und er, wie er am 5. August vertraulich an Freund Wolke schreibt, eigentlich „in den Prinzipien der Beurteilung eines solchen Instituts himmelweit auseinander" waren: „er sieht die Schulwissenschaft als das einzig Notwendige an, und ich die Bildung des Menschen seinem Talente sowohl als Charakter nach". Der schmeichelhafte Brief trug denn auch seine Früchte. Der Herr Hofprediger übernahm „gern" den ihm so nahe gelegten Auftrag und setzte sogar seine „Feder" dafür in Bewegung. Denn höchstwahrscheinlich von ihm rührt der dritte das Philanthropin empfehlende Aufsatz der *Königsb. Gel. Ztg.* (vom 4. Aug. 1778) her, den Reicke anfangs für kantisch gehalten und deshalb in seinen *Kantiana* (S. 76—81) veröffentlicht hatte, der aber für Kants Art viel zu wortreich ist, auch einen zu dessen Wesen gar nicht passenden theatralischen Schluß enthält, in dem das Philanthropin selbst redend eingeführt wird.

Noch ein kurzes herzliches Schreiben Wolkes vom 28. Oktober d. J., und der erhaltene Briefwechsel Kants über das Philanthropin ist zu Ende. Doch ist noch in den 80er Jahren in mehreren Briefen an ihn (von Berens und Lübeck) vom Philanthropin die Rede. Und Kants Interesse blieb. Das sehen wir u. a. daraus, daß er in seinem Kolleg über Praktische Philosophie aus den 80er Jahren — die betreffende Nachschrift fällt nach der Vermutung Arnoldts in das Semester 1787/88 —, nachdem er ausgeführt, der Staat würde nur dann wahrhafte Stärke

nach außen und innen besitzen, wenn die Erziehung in allen Gliedern des Staates die Talente entwickele und den Charakter moralisiere, mit den Worten schloß: „Die Basedowsche Anstalten machen dazu eine kleine frohe Hoffnung“ (*Arnoldt, Kritische Exkurse,* S. 299, vgl. 289).

4. *Geselliger Verkehr.*

So hat Kant auch in dieser Zeit (1770—81), trotz der ihn innerlich immer stärker in Anspruch nehmenden Gedankenarbeit an den Problemen seiner Vernunftkritik, Herz und Sinn auch für andere Dinge offen gehabt. Auch den geselligen Verkehr mit den Kreisen und Personen, die ihm schon aus seinen Magisterjahren wert waren, hat er selbstverständlich nicht aufgegeben, ja wohl kaum eingeschränkt. Im Gegenteil, andere kamen hinzu.

Gerade das Haus, in dem er am längsten und liebsten verkehrt hat, öffnete ihm damals seine Pforten. Die Familie Keyserling, von deren Beziehung zu Kant wir schon im 2. Kapitel geredet haben, hielt sich seit 1772 den größten Teil des Jahres hindurch in Königsberg auf. Der 45jährige Graf Heinrich Christian hatte in diesem Jahre — nach der ersten Teilung Polens — den russischen Staatsdienst quittiert und lebte nun mit seiner uns bereits bekannten geistvollen, ja philosophisch gebildeten Gemahlin Karoline Amalie (1729—91) einer edlen Geselligkeit. In ihrem geschmackvoll eingerichteten Palais traf sich alles, was Königsberg und Umgegend an Geburts- und Geistesaristokratie aufzuweisen hatte: u. a. Hippel, Hamann, Scheffner und natürlich vor allem unser Kant. „Täglich“, so erzählte eine Kusine des Grafen, die als Schriftstellerin bekannte Elise von der Recke, bei der Nachricht von Kants Tode (1804), „sprach ich diesen liebenswürdigen Gesellschafter in dem Hause meines Vetters, des Reichsgrafen von Kaiserlingk . . . Kant war der 30jährige Freund dieses Hauses, in welchem die liebenswürdigste Geselligkeit herrschte und Männer von ausgezeichnetem Geiste einheimisch waren, sobald ihr moralischer Charakter ebensosehr als ihr Kopf geschätzt wurde. Kant liebte den Umgang der verstorbenen Reichsgräfin, die eine sehr geistreiche Frau war. Oft sah ich

ihn da so liebenswürdig unterhaltend, daß man nimmer den tief abstrakten Denker in ihm geahnet hätte, der eine solche Revolution in der Philosophie hervorbrachte. Im gesellschaftlichen Gespräch wußte er bisweilen sogar abstrakte Ideen in ein liebliches Gewand zu kleiden, und klar setzte er jede Meinung auseinander, die er behauptete. Anmutsvoller Witz stand ihm zu Gebote, und — bisweilen war sein Gespräch mit leichter Satire gewürzt, die er immer mit der trockensten Miene anspruchslos hervorbrachte." Den gleichen Eindruck hatte Johann Bernoulli, der im Juli 1778 auf der Durchreise nach Petersburg Königsberg berührte und Kant beim Diner im Keyserlingschen Hause kennen lernte. „Dieser berühmte Philosoph ist im Umgang ein so lebhafter und artiger Mann und von so feiner Lebensart, daß man den tiefforschenden Greis (!) nicht so leicht bei ihm vermuten würde; viel Witz aber verraten sogleich seine Augen und seine Gesichtszüge, und die Ähnlichkeit derselben mit d'Alembert war mir sehr auffallend." Nach Kraus „saß Kant an Keyserlings Tisch allemal auf der Ehrenstelle, unmittelbar der Gräfin zur Seite; es müßte denn ein ganz Fremder dagewesen sein, dem man konvenienzmäßig diese Stelle einräumen mußte"[1]). Desgleichen bezeugen die drei erhaltenen Briefe des Grafen an Kant aus den Jahren 1779, 1782 und 1784 sowie Kants Schreiben an ihn vom 8. Mai 1782 den bei aller äußeren Höflichkeit doch freundschaftlichen Charakter ihres Verhältnisses. Wie frei der ostpreußische Edelmann von Standesvorurteilen war, zeigt seine drastische Schilderung der ungebildeten kurischen Junker oder ein Satz wie der: „Die Großen werden meistenteils durch die Erhebung ihrer Scheinverdienste von denen Schmeichlern in wirklichen Übeln eingeschläfert" (vgl. *Briefw. I*, 276—85). Der freundschaftliche Umgang mit dem Grafen dauerte bis zu dessen Tode (1788) fort.

[1]) Über die Gräfin schreibt Kraus (als Hauslehrer bei Keyserling) seinem Freunde von Auerswald: „Über dem Essen schweigt die ganze Gesellschaft, und sie spricht mit mir allein unaufhörlich, und raten Sie wovon? Vom Euler- und Newtonschen Lichtsystem, von der Erde, vom Aberglauben und Unglauben, was von beiden schädlicher sei, und von neuen Entdeckungen und herausgekommenen Büchern ... Sie hält sich alle französischen Journale und tut nichts als lesen."

Von der noch näheren Freundschaft mit Green haben wir schon gesprochen. Kant hielt auch weiter, bis er sich im Jahre 1787 einen eigenen Haushalt gründete, „für gewöhnlich seine Mittagstafel in einem Hotel, wo mehrere Männer von Stande, besonders angesehene Militärpersonen aßen, die sich auch größtenteils seinetwegen dort einfanden". Natürlich auch minder vornehme. Er unterhielt sich zwanglos, auch Provinzialismen nicht scheuend, mit allen Teilnehmern, wes Standes sie auch sein mochten. Er haßte alle Wichtigtuerei, wollte bei Tische auch nicht *in philosophicis* „ausgeholt" werden, sondern „dem Körper seine Ehre geben". Deshalb verwarf er auch die Hast und Eile dabei; wenn auch nicht gerade Feinschmecker, hielt er doch etwas auf gutes Essen und wohlschmeckenden Wein, verstand auch so viel von der Zubereitung der Speisen, daß Hippel öfters scherzte, Kant werde noch einmal eine „Kritik der Kochkunst" schreiben (Borowski). Häufig wurde er aber auch zu sogenannten „Mittagsgesellschaften" (also „Diners", wie der heutige Deutsche sagt!) eingeladen: so von den Gouverneuren der Provinz Preußen, Graf Henckel von Donnersmarck und General von Brünneck, dem Kanzler und späteren Provinzialminister von Schrötter, dem Herzog von Holstein-Beck, Geh. Rat (von) Hippel, Kriegsrat Scheffner, Bankdirektor Ruffmann u. a.; bei dem Kaufmann Motherby nahm er jeden Sonntag sein Mittagsmahl ein.

Unter den genannten Adligen stand er am nächsten wohl dem Kanzler von Schrötter (geb. 1743), den er sogar — eine Ausnahme von seinen späteren Lebensgewohnheiten — auf seinem Gute Wohnsdorf „sehr oft auf mehrere Tage besuchte". Er befand sich deshalb da besonders wohl, weil er dort ganz leben konnte wie zu Hause (*Jachmann*). Vielleicht war Wohnsdorf das „Rittergut", von dem er noch in seinen letzten Lebensjahren gern Wasianski „mit fast poetischer Malerei", die er sonst in der Regel vermied, erzählte: wie er an einem schönen Sommermorgen in der Gartenlaube an dem hohen Ufer der Alle bei einer Tasse Kaffee und einer Pfeife in angenehmer Unterhaltung in der Gesellschaft des Hausherrn und seines Freundes General von L. [Lossow?] verweilte. Bekanntlich ist Schrötter später einer der ein-

flußreichsten und tätigsten Reformer in der großen Zeit des inneren Aufbaus Preußens (1807ff.) gewesen. Die Steinschen Reformgesetze sind fast ganz im ostpreußischen Provinzial-Ministerium ausgearbeitet worden. Von Schrötter stammt u. a. die Schlußredaktion der preußischen Städteordnung von 1808, sowie der nicht zur Durchführung gelangte (Steinsche) Entwurf der Kreis- und Landgemeinde-Ordnung.

Mit seinen studentischen Zuhörern hatte der Philosoph, mindestens gegen Ende dieses Zeitabschnitts, wo ihn sein großes Werk immer mehr beschäftigte, weniger Verkehr wie früher, ja „fast gar keine Privatbekanntschaft" (an Herz, 20. Okt. 1778), wenigstens mit denen seiner „öffentlichen" Kollegien (an denselben, 15. Dez. 1778), Ausnahmen, wie den schon öfters erwähnten besonders begabten Kraus, natürlich ausgeschlossen. Dagegen wuchs um diese Zeit, bei seinem zunehmenden Gelehrtenrufe von Jahr zu Jahr

5. *der briefliche Verkehr und die persönlichen Beziehungen,*

in die er, trotz der nicht bloß von seinen Korrespondenten, sondern auch von ihm selbst öfters beklagten Schreibträgheit, doch mit einer wachsenden Reihe von Gelehrten und sonstigen Schriftstellern geriet.

Von seinen Kollegen scheint er um diese Zeit noch keinem besonders nahe gestanden zu haben. Am ehesten vielleicht dem Physik-Professor C. D. Reusch, der — wie wir uns erinnern — mit ihm zusammen eine besondere Anerkennung vom Ministerium empfangen hatte. Mit ihm korrespondiert Kant mehrfach über physikalische Fragen, wie die Anlage eines Blitzableiters oder das Fahrenheidsche Thermometer. Von Hamann soll gleich noch die Rede sein.

Der Briefverkehr ging natürlich vorzugsweise nach außen. Kant ward jetzt immer häufiger von Zeitschriften und Verlegern als Autor gesucht. Breitkopf, Engel und die Männer des Philanthropins haben wir schon erwähnt. Aber auch Wieland bat ihn nicht bloß um — Abonnentensammlung für seinen *Teutschen Merkur* (25. Dez. 1772) und dankte ihm dann aufs lebhafteste für sein

Interesse, sondern ersuchte ihn auch aufs dringendste um eigene Beiträge. Wenn er auch „jede Produktion des Genius an sich für ebenso unbezahlbar halte als ein Gemälde nach Rafael", so wolle er ihn doch „besser als irgendein *Socius* in der Welt honorieren" (1. Febr. 1773); Kant ist gleichwohl erst ein Dutzend Jahre später Wielands Wunsche nachgekommen. — Der bekannte Hauptwortführer der Aufklärung Fr. Nicolai, später sein Gegner, setzte das (übrigens nach Kants Urteil schlecht getroffene) Porträt des Philosophen vor den 20. Band seiner *Allgemeinen Deutschen Bibliothek:* eine Ehre, die übrigens den bescheidenen Mann „ein wenig beunruhigte", weil er „allen Schein erschlichener Lobsprüche und Zudringlichkeit, um Aufsehen zu machen, sehr meide" (Kant an Herz, *Briefw.* I, 139). — Boie und Dohm in Göttingen wünschten seine Mitarbeiterschaft für ihr *Deutsches Museum* (12. Sept. 1775). — Der als gefühlsvoller Lyriker bekannte Johann Georg Jacobi bittet ihn, in Erinnerung daran, „daß die griechischen Weisen dann und wann die Damen ihrer Zeit besuchten", um Beiträge für sein „Frauenzimmer-Journal" *Iris.* Doch scheint „das Mädchen *Iris*", obschon es versprach, „nicht immer unter Blumen zu spielen, sondern jene tiefere Weisheit zu den Begriffen ihrer Gefährtinnen herabzubringen" (Jacobi an Kant, 27. Februar 1774) und u. a. auch einen Goethe zur Mitarbeit vermochte, bei dem ernsten Philosophen kein Glück gehabt zu haben. Im übrigen hat Kant, der überhaupt ein starker Leser war und es durch Kanters Buchladen (S. 58) so bequem hatte, sicherlich auch schöne Literatur gelesen. Daß er z. B. höchstwahrscheinlich auch Goethes Werther gekannt hat, ergibt sich aus einem Briefe Hamanns an ihn vom 18. Februar 1775, in dem davon die Rede ist, daß Nicolais Gegenschrift gegen „Goethes lieben *Werther*" noch bei Kant lagere.

Mit Hamann selbst dauerte der Verkehr in der bisherigen, sporadischen Weise fort, wie wir aus dessen Briefwechsel mit seinen Freunden entnehmen können. Am 6. April 1774 schreibt Kant an Hamann: „. . . (ich) bitte mir Ihre Meinung in einigen Zeilen aus; aber womöglich in der Sprache der Menschen. Denn ich armer Erdensohn bin zu der Göttersprache der anschauenden

Vernunft gar nicht organisiert. Was man mir aus den gemeinen Begriffen nach logischer Regel vorbuchstabieren kann, das erreiche ich noch wohl." Am 17. April 1779 teilt Hamann Herder mit, er habe Kant besucht, der demnächst sein 56. oder 57. Lebensjahr antrete, und ihn „voller Lebens- und Todesgedanken gefunden". Am 17. Mai d. J. erwähnt er demselben Freunde gegenüber ein auffallendes Urteil des Philosophen über Lessings Nathan. Während er (Hamann) sich an den erhaltenen 10 ersten Bogen „geweidet" habe, beurteile Kant sie „bloß als den 2. Teil der *Juden*" und könne „keinen Helden aus diesem Volke leiden. So göttlich streng ist unsere Philosophie in ihren Vorurteilen, bei aller ihrer Toleranz und Unparteilichkeit". Hamann war es auch, der dem Verleger Hartknoch den Verlag der Kritik der reinen Vernunft vermittelte, während Kant ihm den Gefallen erwies, das Manuskript seiner (Hamanns) Übersetzung von Humes Dialogen über natürliche Religion durchzusehen.

Auch ein von dem Philosophen so grundverschiedener Mann wie Lavater knüpfte in diesen Jahren einen Briefwechsel mit ihm an. Er nennt ihn gleich in seinem ersten Briefe (vom 8. Februar 1774) „meinen Lieblingsschriftsteller", den er „Jahre lang schon innigst hochschätze". Wie so viele andere, wundert auch er sich über Kants literarische Schweigsamkeit: „Sind sie dann der Welt gestorben? warum schreiben so viel, die nicht schreiben können — und Sie nicht, die's so vortrefflich können? warum schweigen Sie — bei dieser, dieser neuen Zeit, — geben keinen Ton von sich? . . . Sagen Sie mir, daß Sie reden wollen." Er bittet ihn um „einige Lichtgedanken in mein Menschengedicht — was Sie wollen, ohne Ordnung und Zusammenhang — nur Zeilen — damit ich bald was empfange". Der Philosoph muß dann in der Tat schon bald den aufgeregten Briefschreiber durch einige freundliche Zeilen und eine kurze Mitteilung über sein geplantes Werk beruhigt haben. Denn am 8. April schreibt Lavater schon wieder: „Auf Ihre Critik der reinen Vernunft bin ich u. viele meines Vaterlands sehr begierig", und versteigt sich dann zu der uns Heutige sehr überraschenden Liebeserklärung: „Ohne Schmeicheley — Seit vielen Jahren sind Sie mein liebster Schriftsteller,

mit dem ich am meisten sympathisiere, besonders in der Metaphysick und überhaupt in der Manier und Methode zu denken!" Wie sehr mag später der fromme Schweizer durch Kants Werk enttäuscht worden sein, er, der einen ganz anderen, von ihm in demselben Briefe ausführlich entwickelten Inhalt erwartete! Etwas ernüchtert wurde er wohl schon durch das von Kant erbetene Urteil über seine Abhandlung *Vom Glauben und Gebete*, das der Philosoph ihm — freilich erst nach einem Jahre — in zwei längeren Briefen zugehen ließ, die im wesentlichen schon den Standpunkt der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* vertreten. Wenigstens blickt dies in dem letzten Briefe Lavaters vom 6. März 1776 durch, mit dem dann der Briefwechsel zwischen den beiden geistigen Antipoden eingeschlafen zu sein scheint.

Näher als so schwärmerisch veranlagten Naturen wie Hamann und Lavater fühlte sich der verstandesklare Philosoph von vornherein verwandt den ihm auch im Alter näher stehenden Vertretern der Wissenschaft bzw. der Aufklärung wie Lambert (geb. 1728) und Mendelssohn (geb. 1729), mit denen die schon in den 60er Jahren angeknüpften Beziehungen (s. Kap. III) fortgesetzt wurden.

Namentlich der Briefwechsel mit ersterem ist von philosophischer Bedeutung und wurde in dieser auch schon von den Zeitgenossen erkannt, indem Bernoulli nach Lamberts frühem Tode (1777) ihn herauszugeben beabsichtigte und sich dafür Kants Unterstützung erbat. Uns interessieren auch hier, unserem biographischen Zwecke gemäß, nur die allgemeineren und persönlichen Beziehungen. In seinem leider nur einzigen, acht Druckseiten füllenden Briefe vom 13. Oktober 1770 spricht Lambert seine Befriedigung darüber aus, daß man doch wieder von der schönen Literatur zu den „gründlicheren" Wissenschaften zurückzukehren beginne. Er plant eine Vereinigung einer kleinen Zahl „ausgesuchter", aber auch in Physik und Mathematik bewanderter Philosophen, „weil meines Erachtens ein *purus putus metaphysicus* so beschaffen ist, als wenn es ihm an einem Sinn, wie den Blinden am Sehen, fehlt". Diese hätten dann die von ihnen zu schreibenden Abhandlungen oder philosophischen Briefe unter sich zirkulieren und, bei Stimmenmehrheit, event.

drucken zu lassen, ähnlich wie es früher bei den Leipziger *Acta Eruditorum* oder den sogenannten „Bremer Beiträgen" gewesen. Eine Erwiderung Kants ist leider nicht erhalten, auch wohl nicht gegeben worden; dagegen läßt er Lambert und Mendelssohn durch Herz, in einem langen Briefe vom 7. Juni 1771, um Entschuldigung bitten: er habe ihnen gerade darum auf ihre Einwürfe noch nicht geantwortet, weil er sie erst gründlich durchdenken wolle. Dazu komme als ein zweiter Hinderungsgrund seine angegriffene Gesundheit, die ihn zwinge, „alle Anstrengungen eine Zeitlang auszusetzen und nur immer die Augenblicke der guten Laune zu nutzen, die übrige Zeit aber der Gemächlichkeit und kleinen Ergötzlichkeiten zu widmen". — Lamberts vorzeitigen Tod bedauerte er sehr, da er gerade von dessen „hellem und erfindungsreichem", unmetaphysischem und deshalb vorurteilsfreierem Geiste eine tiefere Würdigung, Kritik und Ergänzung seiner eigenen Vernunftkritik erwartet hatte (Kant an Bernoulli, 16. Nov. 1781).

Mendelssohn redet ihm schon 1770 zu, „zum Besten der Metaphysik" doch ja nicht mehr so lange mit der Herausgabe seines Werkes zu warten, da er doch — und nun kommt das gleiche, uns unerwartete Lob wie bei Lavater — „vorzüglich das Talent besitze, für viele Leser zu schreiben". Die freimütigen Einwendungen gegen seine Dissertation werde ihm Kant als „selbstdenkender Kopf" nicht übelnehmen. „Wer selbst erfahren hat, wie schwer es ist, die Wahrheit zu finden . . ., der ist allezeit geneigter, gegen diejenigen toleranter zu sein, die anders denken als er" (Mendelssohn an Kant, 25. Dez. 1770). Als Mendelssohn am 20. August 1777 Königsberg wieder verlassen hatte, schrieb Kant am selben Tage an Herz: „Einen solchen Mann, von so sanfter Gemütsart, guter Laune und hellem Kopfe in Königsberg zum beständigen und inniglichen Umgange zu haben, würde diejenige Nahrung der Seele sein, deren ich hier so gänzlich entbehren muß, und die ich besonders mit der Zunahme der Jahre vornehmlich vermisse." Denn an die des Körpers denke er „nur zuletzt und ohne Sorge und Bekümmernis", und mit seinem „Anteil an den Glücksgütern" sei er „völlig zufrieden". Leider habe er

Mendelssohn aus Sorge, ihn in seinen dortigen Geschäften zu hindern, nicht genug genossen.

Auch der bekannte moralisierende Ästhetiker Sulzer (1720—79) ist nach der Lektüre der ihm von Kant übersandten Inaugural-Dissertation überzeugt, daß dieser der Philosophie „einen neuen Schwung geben" wird, und beglückwünscht ihn zu der „ruhmvollen Laufbahn, die Sie sich eröffnet haben" (Sulzer an Kant, 8. Dez. 1770). — Von den nahen Beziehungen zu Minister von Zedlitz haben wir bereits gehört.

Neu hinzu kamen in unserem Zeitraum diejenigen zu dem nun schon oft erwähnten Marcus Herz. Dieser war 1749 geboren und als Handlungslehrling nach Königsberg gekommen, war hier aus innerem Drange zum Studium der Medizin und Philosophie übergegangen und wurde bald ein Lieblingsschüler Kants, der ihn, wie wir sahen, mit dem Ehrenamte eines „Respondenten" bei seiner Disputation (1770) betraute. Bald nachher ließ er sich in seiner Vaterstadt Berlin als Arzt nieder. Wie er dort von 1777 an Kants Lehre mit Erfolg verbreitete, haben wir ebenfalls bereits vernommen. Um auch einmal eine gegnerische Stimme zu zitieren, drückt es der antisemitisch und antiaufklärerisch gesinnte Hamann so aus: „Die philosophische Schulfüchserei geht zu Berlin so weit als möglich. Dr. Herz, Kants beschnittener Zuhörer, hat eine philosophische Bude aufgeschlagen, die täglich zunehmen soll, und worunter der Mäcen der Witwen und Waisen (Acad. und Schulen) unsers Landes auch gehört" (Hamann an Herder, 21. Febr. 1779). Herz vermittelte dem Philosophen auch die (briefliche) Bekanntschaft mit dem literarischen Vorkämpfer der Aufklärung in Berlin, Dr. Johann Erich Biester (1749—1816), dem einflußreichen Sekretär des Ministers von Zedlitz, von 1783 an Mitherausgeber der *Berlinischen Monatsschrift,* seit 1784 Vorsteher der Kgl. Bibliothek, der zu Kant „mit der innigsten Verehrung des Herzens" emporsah (Herz an Kant, 4. Febr. 1779, Biester an Kant, 11. April 1779). Durch ihn hatte der Philosoph auch in persönlichen Fragen, wie Ernennung von Professoren u. ä., starken Einfluß, der bis nach der Mitte der 80er Jahre dauerte (vgl. z. B. *Briefw.* I, S. 394).

Herz wird von Mendelssohn charakterisiert als ein Mann von „hellem Verstand, weichem Herz, gemäßigter Einbildungskraft und einer gewissen Subtiligkeit des Geistes, die der Nation natürlich zu sein scheint" (Mendelssohn an Kant, 25. Dez. 1770). Er, der Kant alles dankte, der, wie er bekennt, durch ihn aus einem „Nichts" binnen vier Jahren erst zu einem Menschen geworden war — auch in den ersten Briefen an Kant zeigen sich noch Reste seines früheren Mangels an geordnetem Unterricht in gelegentlichen Verstößen gegen Rechtschreibung und Grammatik — blieb auch ferner, bis an sein Lebensende, voller Verehrung für den bewunderten Meister, dessen Bild über seinem Studiertisch hing. Und Kant erwiderte dies Vertrauen. Die zwischen beiden gewechselten Briefe aus den 70er Jahren — sie sind zahlreicher und wichtiger als alle anderen aus dieser Zeit — handeln nicht bloß von Aufträgen und Grüßen an Berliner Gelehrte, nicht bloß von ärztlichen Ratschlägen des Jüngers an den Meister, sondern auch von den wichtigsten philosophischen Problemen. In seinem Brief vom 21. Februar 1772 z. B. gibt Kant eine ganze Entwicklungsgeschichte seiner philosophischen Gedanken seit Herzens Weggang von Königsberg; jeder, der die Entstehungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft schreiben will, muß diesen Briefwechsel berücksichtigen. Ihm vertraut der Philosoph seinen „halsstarrigen" Vorsatz an, „sich durch keinen Autorkitzel verleiten zu lassen", auf einem leichteren und beliebteren Gebiet Ruhm zu suchen, ehe er mit seinem Werk im reinen sei: mit dem er hoffe, „der Philosophie auf eine dauerhafte Art eine andere und vor Religion und Sitte weit vorteilhaftere Wendung zu geben", zugleich aber auch eine Gestalt, die den „spröden Mathematiker" befriedige" (Ende 1773). Während er von allen Seiten Vorwürfe über seine schriftstellerische Untätigkeit erhalte, schreibt er ein andermal (24. Nov. 1776), sei er in Wirklichkeit „niemals systematischer und anhaltender" beschäftigt gewesen als seit Herzens Fortgang. Trotz alledem blieb unser Philosoph bescheiden. Als Herz ihn einmal in einer Schrift lobend mit Lessing verglichen hatte, meinte er eines solchen Lobspruches „noch" nicht würdig zu sein und schon „den Spötter zur Seite" zu sehen, „mir solche

Ansprüche beizumessen und daraus Gelegenheit zum boshaften Tadel zu ziehen". Wie wenig man freilich selbst in gelehrten Kreisen Kants wahre Größe ahnte, geht aus einer Erzählung von Kants Anhänger Kraus über Göttingen hervor. Als dieser sich dort einst in der Gesellschaft mehrere Professoren, darunter auch des Philosophen Feder, befand und das Gespräch auf die Philosophie der Gegenwart kam, erwähnte Kraus, daß Kant „in seinem Pulte ein Werk liegen habe, welches den Philosophen gewiß noch einmal großen Angstschweiß kosten werde". Da lachten die Herren und meinten: „Von einem Dilettanten (!) in der Philosophie sei so etwas schwerlich zu erwarten"[1]).

Unterdessen ging das Werk des „Dilettanten" endlich seiner Veröffentlichung entgegen. Nachdem im Sommer des Jahres 1780 die Niederschrift erfolgt war, begannen im Herbst die rasch zu Ende geführten Verhandlungen mit Verleger (Hartknoch in Riga) und Drucker (Spener in Berlin). Auf Kants Honorarvorschlag: 4 Taler pro Druckbogen, ging der erstere sofort ein (Hartknoch an Kant, 15. Okt. 1780). Da das Werk 55 Bogen stark wurde, hat Kant für die erste Auflage seines Hauptwerks, das ihn mehr als ein Jahrzehnt schwerster Geistesarbeit gekostet, und das die ganze philosophische Welt revolutionieren sollte, die nicht allzu hohe Summe von 220 Reichstalern bezogen; dazu 10—12 Freiexemplare, von denen das erste, „auf feinem Papier" gedruckt und „in einem zierlichen Bande" gebunden, als Dedikationsexemplar an den Minister von Zedlitz, die nächsten an Markus Herz, Mendelssohn und einen Dr. Sell (als Gegengabe für dessen *Philosophische Gespräche*) gehen sollten.

Damit treten wir in eine neue Periode von Kants geistiger Wirksamkeit ein.

---

[1]) Voigt, Leben des Herrn Prof. Kraus. S. 87.

Fünftes Kapitel.

Kant auf der Höhe seiner geistigen Tätigkeit.

1781—1790.

1. *Übersicht über die Schriften dieser Zeit.*

Das Jahrzehnt 1781—90 ist das Jahrzehnt der drei Kritiken: im Jahre 1781 erschien die Kritik der reinen, 1788 die Kritik der praktischen Vernunft, 1790 die der Urteilskraft. Dazu die kürzeren Einleitungsschriften zur Erkenntniskritik, Ethik und Naturphilosophie: die Prolegomena (1783), die Grundlegung (1785) und die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786). Was sie bedeuten, erzählt jede Geschichte der Philosophie, über ihre Entstehungsgeschichte, Tendenz und unmittelbare Nachwirkungen unterrichten die Einleitungen ihrer Ausgaben in der *Philosophischen Bibliothek.*

Außer diesen sechs grundlegenden Schriften hat Kant jedoch in diesem fruchtbaren Jahrzehnt noch eine ganze Reihe geistvoller Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht. Die meisten in dem Organ seines Freundes und Gesinnungsgenossen Biester in Berlin, der *Berlinischen Monatsschrift,* so: 1. die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (November 1784), die die Grundlinien seiner Geschichtsphilosophie zieht und eine Fortsetzung findet in: 2. *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Januar 1786); 3. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Dezember 1784), die dem nach ihr benannten Zeitalter gewissermaßen nachträglich das Programm gemacht hat; 4. *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (Oktober 1786), welche Stellung zu dem damals die philosophische Welt bewegenden Jacobi-Mendelssohnschen Streite nimmt. — In der von seinen Anhängern in Jena (Prof. Schütz u. a.) gegründeten

Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung stehen: 5. zwei Rezensionen des ersten bzw. zweiten Teiles von Herders *Ideen* (1785). In Wielands *Teutschem Merkur:* 6. *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (Januar und Februar 1787).

Überblicken wir die beiden bisher genannten Schriftengruppen (6 + 6 = 12 Schriften), so finden wir einen gewissen inneren Zusammenhang der schriftstellerischen Arbeit unseres Philosophen. Auf das Erscheinen des kritischen Hauptwerks (1781) folgt zunächst eine zweijährige Periode des Ausruhens von der gewaltigen Geistesarbeit, der er ein volles Jahrzehnt seines Lebens gewidmet hatte. Die darauf zuerst folgenden Prolegomena sind gewissermaßen eine Nacharbeit, rückschauende Erläuterungen und zugleich eine Einführung zum besseren Verständnis der Kritik der reinen Vernunft. Dann aber wendet sich Kant vor allem der ihm von jeher am Herzen liegenden, aber durch die theoretische Gedankenarbeit der letzten Jahrzehnte bisher zurückgedrängten Bearbeitung der ethischen Probleme zu. Fast gleichzeitig mit seiner Einleitung zur Ethik (der *Grundlegung*) entstehen die geschichtsphilosophischen Aufsätze 1. bis 3. und 5. Der sechste endlich bildet schon ein Vorspiel zur Kritik der teleologischen Urteilskraft.

Neben diese wichtigeren Schriften der ersten und zweiten Gattung treten schließlich eine Reihe kleiner Gelegenheitsschriften aus verschiedenartigen Gebieten. Sei es, daß er zu seiner alten Liebe, der physischen Geographie, zurückkehrt, wie in: *Die Vulcane im Monde* (Berl. Monatsschr., März 1785) und *Über die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (ebd. Nov. 1785), oder *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* handelt (ebd. Mai 1785); oder daß er, was ihm eigentlich nicht besonders lag, an bestimmte literarische Erscheinungen anknüpft, also eine Art Rezensionen schreibt, wie: 1. *Über Schulz'* (Predigers zu Gielsdorf) *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion* („Raisonnierendes Bücherverzeichnis", Königsberg 1783); 2. *Über Hufelands Grundsatz des Naturrechts* (Jen. Allg. Lit., 1786); 3. *Einige Bemerkungen zu Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen*

„*Morgenstunden*“ (in der Vorrede zu dieser Schrift, 1786). Dazu kommt noch 4. ein *Kurzgefaßtes Avertissement* über Lamberts Briefwechsel, das er Anfang 1782 in eine Königsberger Zeitung einrücken ließ (Kant an Bernoulli, 22. Februar 1782). Auch verfaßte er aus Gefälligkeit für seine Freunde wohl kleine Aufsätze, die diese dann entweder in ihre eigenen Schriften aufnahmen, wie Jakob den soeben unter 3. genannten, und Borowski einen solchen 5. *Über Schwärmerei und die Mittel dagegen* in seine Schrift über Cagliostro (1790); oder zur Ausarbeitung längerer eigener Rezensionen benutzten, wie Kraus eine Ausarbeitung Kants 6. über des Jenaer Professors Ulrich *Eleutheriologie* (1788), endlich Joh. Schultz 7. eine Beurteilung von Kästners Kritik der Kantischen Raumlehre (1790).

Ehe wir die Wirkung seiner Schriften betrachten, folgen wir ihm, wie gewohnt, zunächst zu seinen Vorlesungen und (diesmal auch) akademischen Ämtern, danach in sein Privatleben.

2. *Vorlesungen. Zuhörer. Akademische Amter.*

a) *Vorlesungen.*

Kants Vorlesungen blieben auch in diesem Zeitraum im ganzen und großen dieselben wie in den 70er Jahren. Nur kam Natürliche Theologie hinzu, die ihm wohl durch seine stärkere Beschäftigung mit ethischen Problemen sowie durch das Interesse seiner zahlreichen theologischen Zuhörer nahegelegt wurde. Im Winter 1783/84 las er sie nach Hamann „mit erstaunlichem Zulauf“. In einem anderen Semester, so erzählt Jachmann, der seit 1783 selbst sein Zuhörer war und deshalb für die folgende Zeit eine besonders zuverlässige Quelle ist, „fanden sich nur so wenige Zuhörer für diese Vorlesung, daß er sie schon aufgeben wollte; als er aber erfuhr, daß die versammelten Zuhörer fast alle Theologen wären, so las er sie doch gegen ein geringes Honorar“. Denn „er hegte die Hoffnung, daß gerade aus diesem Collegio, in welchem er so lichtvoll und überzeugend sprach, sich das helle Licht vernünftiger Religionsüberzeugungen über sein ganzes Vaterland verbreiten würde“. Viele Apostel seien

denn auch von da ausgegangen, um das „Evangelium vom Reiche der Vernunft" zu lehren. Freilich entging er ebendarum schon damals dem Rufe nicht, durch seine Lehre Freigeisterei zu verbreiten, besonders als sich im Spätsommer 1785 eine Anzahl (etwa 50) von früheren und jetzigen theologischen Zuhörern, die sich Kantianer nannten, zusammentaten und öffentlich behaupteten, „daß keine Sittenlehre noch „gesunde Vernunft noch öffentliche Glückseligkeit mit dem Christentum bestehen könne": so daß sogar das Königsberger Konsistorium dagegen einzuschreiten sich bemüßigt fühlte. Indes ist doch selbst Hamann, der in Briefen (vom 18. August und 4. Oktober 1785) seinen Freunden Herder und G. E. Linder davon berichtet, gerecht genug, die Schuld nicht direkt auf Kants Vorlesung zu schieben, obwohl er ihm auch nicht recht traut; denn ein andermal erklärt er es für pure „Maske", wenn Kant in dieser Vorlesung „der Offenbarung einen Haufen Douceurs sage" (Hamann an Jacobi, 15. März 1786). Übrigens hatten die „Domnauer" Schwarmgeister — der Rädelsführer stammte aus Domnau, dem ostpreußischen Schilda — nach sechs Wochen „ausgeschwärmt".

Von den verschiedenen Kompendien machte sich Kant immer unabhängiger, wie sich durch Vergleich erhaltener Nachschriften nachweisen läßt[1]). Er gab z. B. völlig neue Einleitungen, schaltete ganze Abschnitte aus, oder streifte sie nur mit wenigen Worten, und schob neue dafür ein, führte den betr. Autor oft nur an, um darzulegen: „Was der Autor sagt, ist falsch" usw. Seine einmal gefaßte Absicht, seines Anhängers und Kollegen Joh. Schultz' *Erläuterungen zur Kritik der reinen Vernunft* als Kompendium zu benutzen, führte er nachher nicht aus.

Sein Vortrag war ganz frei; oft brachte er nur ein Blättchen mit, auf dem er seine Gedanken in abgekürzter Schrift aufgezeichnet hatte. Er philosophierte selbst mit seinen Zuhörern und drang erst allmählich zum völligen Abschluß des nunmehr von allen Seiten beleuchteten Begriffes vor; wer seine ersten, vorläufigen

[1]) Vgl *E. Arnoldt, Kritische Exkurse*, S. 291—299.

Erklärungen gleich für die erschöpfenden nahm, der „sammelte bloß halbe Wahrheiten ein". Merkte er, daß ihn sein Geist zu weit vom Gegenstande abgeführt hatte, kehrte er mit einem: „*In summa*, meine Herren!" rasch zum Thema zurück. Wie jeder verständige Lehrer, bemühte auch er sich, für das Mittelgut zu lesen: „Ich lese nicht für die Genies, denn sie brechen sich nach ihrer Natur selbst die Bahn; nicht für die Dummen, denn sie sind nicht der Mühe wert; aber für die, welche in der Mitte stehen und für ihren künftigen Beruf gebildet sein wollen", so hörte ihn der spätere berühmte Rechtslehrer Thibaut um 1793 öfters sagen. Indes war doch sein Vortrag, wie wir es schon aus seiner Magisterzeit wissen, wenigstens in den rein theoretischen Kollegs der Metaphysik und Logik, für die Anfänger nicht leicht; er forderte daher diese wohl auch auf, sich durch die Vorlesungen seines jüngeren Kollegen Pörschke erst darauf vorzubereiten. Dieser las im Sommer 1788 zum erstenmal über Kants Kritik der reinen Vernunft; das Kolleg muß Anklang gefunden haben, denn er kündigte die Fortsetzung seiner Interpretation für den folgenden Winter an. — In seinen Vorlesungen über Moral wirkte unser Denker nicht bloß auf den Verstand, sondern auch auf Herz und Gemüt seiner Zuhörer. „Wie oft rührte er uns bis zu Tränen, wie oft erschütterte er gewaltsam unser Herz, wie oft erhob er unseren Geist und unser Gefühl aus den Fesseln des selbstsüchtigen Eudämonismus zu dem hohen Selbstbewußtsein der reinen Willensfreiheit . . .", so schreibt Jachmann noch nach zwei Jahrzehnten. — Ein wiederum anderes Gepräge trugen die uns bekannten Kollegien über Anthropologie und physische Geographie, zu denen sich nicht bloß Studierende, sondern auch Gelehrte und kenntnisreiche Beamte oder „Geschäftsmänner" einfanden.

Während seines Vortrags saß der Philosoph hinter einem niedrigen Katheder, doch so, daß er darüber hinaus alle Zuhörer sehen konnte. Er faßte gewöhnlich einen in seiner Nähe Sitzenden ins Auge, wobei ihn dann irgendeine Unregelmäßigkeit — nicht bloß der berüchtigte „fehlende Rockknopf' (s. Kap. III), sondern z. B. auch die damals bei einzelnen aufkommende „geniemäßige"

Tracht, d. h. unbedeckter Hals und Brust, lose über Stirn und Nacken hängendes Haar — leicht störte und zerstreute. Er besaß ein leises Organ, so daß man die größte Stille beobachtete, um ihn zu verstehen, zumal wenn der Hörsaal, wie besonders zu Anfang des Semesters, „die große Zahl seiner Hörer nicht fassen konnte, sondern viele eine Nebenstube und den Hausflur einnehmen mußten“[1]). Er blieb ein Muster von Gewissenhaftigkeit und Pünktlichkeit. In den neun Jahren, in denen Jachmann ihn hörte, setzte er nie eine Stunde aus oder versäumte er auch nur eine Viertelstunde. Und ähnlich berichtet Kraus, daß er innerhalb von fünf Jahren nur eine einzige Stunde wegen einer Kopfgeschwulst ausgesetzt habe. Er las in dieser Zeit in der Regel seine beiden Fachkollegien an den vier Haupttagen früh von 7—9, das populäre Mittwoch und Samstag von 8—10, dazu ein Repetitorium Samstag von 7—8: also meistens 13 Stunden wöchentlich. Erst vom Sommer 1789 an ließ er ein Fachkolleg weg und beschränkte sich auf 9 Wochenstunden (s. unten).

b) *Verhältnis zu den Zuhörern.*

Die Zahl seiner eingeschriebenen Zuhörer betrug, ähnlich wie im vorigen Jahrzehnt, für die Haupt- oder „öffentlichen“ Kollegien, Logik und Metaphysik, gegen 80—100 und begann erst gegen Ende der 80er Jahre auf geringere Ziffern (70—50) herunterzugehen. Privatkollegia wie Physik und Naturrecht erzielten dagegen durchschnittlich nur 20—30, desgleichen die Examinatorien oder Repetitorien; die letzteren jedoch in einzelnen Semestern auch mehr: 40 bzw. 50 (Sommersemester 1784). Von den Vorlesungen über Anthropologie und physische Geographie sind die Zahlen für diesen Zeitraum leider nicht namhaft gemacht.

Wie er von den Studenten „fast vergöttert“ wurde, so interessierte auch er sich für sie, und zwar nicht bloß

[1]) Damit stimmt die Mitteilung Hamanns: „Ging schon um 6 Uhr morgens mit meinem Michel aus, der bei Kant eine Stunde früher als er liest, einen Platz sich aussuchen muß, wenigstens die ersten Monate [Male? K. V.] beim Anfang eines Semesters, so gewaltig ist sein Zulauf“ (Hamann an F. H. Jacobi am 7. Mai 1786).

für ihre Studien, sondern auch für ihr sonstiges Wohlergehen. Er war stets dafür, daß man ihnen die akademische Freiheit nicht beschneide, die natürlich nicht in Zügellosigkeit ausarten dürfe; er verglich sie wohl mit Bäumen, die auch im Freien besser wachsen und reichere Früchte tragen, als wenn sie künstlich gezogen werden. Er hatte seine Freude an freimütigem und doch taktvollem Auftreten derselben und mißbilligte es, daß einige studierende Kaufmannssöhne in ihrem Äußeren den Studenten verleugneten und sich wie „Kaufdiener" kleideten. Er interessierte sich u. a. auch für die Einrichtung ihrer festlichen Aufzüge, z. B. bei der Huldigung an den neuen König 1786 (s. S. 130); ja er ließ sogar — vielleicht als damaliger Rektor — einen der „Adjutanten" zu sich kommen, um sich seine Uniform genauer anzusehen. Seinen Vorsatz, auch die damals eingerichteten akademischen Konzerte und Bälle zu besuchen, scheint er dagegen nicht ausgeführt zu haben. Ärmeren, die er für fähig hielt, suchte er durch Verschaffung von Stipendien, Freistellen im Alumnat, Hauslehrerposten und dergleichen zu helfen. Anderseits hielt er, im Gegensatz zu seinem in dieser Beziehung allzu nachsichtigen Kollegen Kraus, auf ordentliche Zahlung des Honorars. Sonst würden die Studiosi „verschwenderisch und gewissenlos; wenn sie den Lehrer verabsäumen und betrügen, so lernen sie auch andere Menschen betrügen . . . Umsonst opfert niemand in der Welt seine Kräfte auf" (Voigt, a. a. O. S. 457). Noch haben sich in seinem Nachlaß Verzeichnisse seiner Zuhörer aus einzelnen Kollegien mit Zahlungsvermerken von seiner Hand, wie: *ddt* (= dedit, d. h. „bezahlt"), aber auch: „will auf Weynacht bezahlen" oder „restiert ein Rl." u. ä., erhalten.

Natürlich traten ihm, bei der stark vermehrten Zahl seiner Zuhörer einer-, seinem zunehmenden Alter und seiner starken Inanspruchnahme anderseits, nur einzelne näher. So sein späterer Biograph R. B. Jachmann, der 1783 auf die Universität kam, schon ein Jahr später sein *Amanuensis* wurde, ihm als solcher z. B. 1784 beim Abschreiben des Manuskriptes der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* half und bis zum Tode in nahem Ver-

hältnis zu ihm blieb. Die Studenten kamen damals, da sie ja keine schwere „Abiturientenprüfung" zu bestehen hatten, zum Teil noch sehr jung zur Hochschule, wie wir schon von Borowski gehört haben. Ähnlich wie dieser war auch Hamanns Sohn, als er im Sommer 1785 Kant zu hören begann, erst 15½ Jahr alt, ebenso später der Sohn seines Kollegen Reusch. — Öfters wurde übrigens dem vielbeschäftigten Gelehrten auch von Fernerstehenden etwas viel zugemutet, so z. B. von einem Vater Jäger, anscheinend früherem Zuhörer und jetzigem Pfarrer in Mitau, der seinen Sohn zwar nur zu einem „tüchtigen Bauern-Professor für den Sonntag" ausgebildet zu sehen wünscht und doch an den „hochgeschätzten Gönner und Freund" Kant das Ansinnen stellt, ihm, „wenn die Sachen etwa nicht gehen, wie sie sollen, eine kleine Anzeige zu machen" (*Briefw.* I, Nr. 311). Oder, wenn er ein andermal seinen Rat über einen leichtsinnigen Studiosus Schorn abgeben soll, der, anstatt mit einem von seiner „Frau Mutter" geschickten Taler schön hauszuhalten, auf einen Ball gegangen, sich dort von einem Kommilitonen einen Dukaten dafür geliehen, einen Rausch angetrunken, den Überrest verspielt, seine Uhr versetzt und sich nachher noch in einer „Kutsche" ein paar Stunden hat herumfahren lassen, ohne dem Fuhrmann die vier schuldigen Gulden bezahlen zu können (ebd. Nr. 210).

Unter denjenigen Zuhörern, die dem Philosophen persönlich näher traten, werden wiederum — wie früher M. Herz, Joël und Leon — mehrere jüdische Studenten erwähnt. So von Hamann als einer der „besten" ein gewisser Elkana, der zeitweise „von Sinnen kam", woraufhin Gegner seinen Lehrer beschuldigten, den Fleiß „oder vielmehr die Eitelkeit des unglücklichen jungen Mannes zu sehr genährt zu haben". Einem anderen, namens Euchel, der sich schon schriftstellerisch bekannt gemacht hatte, suchte Kant vergebens während einer Vakanz des Lehrstuhls für morgenländische Sprachen zu einer Lektorstelle des Hebräischen zu verhelfen. Er mußte ihm selbst als Rektor den ablehnenden Bescheid zugehen lassen, da statutengemäß selbst zu diesem Amte „das eidliche Bekenntnis zur christlichen Religion" gefordert werde. Euchels Name steht auch unter denen der 19 Unter-

zeichner des Festgedichtes zum Antritt seines Rektorats (S. 129), desgl. der des von Hamann als „Lieblingszuhörer" des Philosophen erwähnten D. S. Theodor, und der in Kants Briefwechsel selbst vorkommenden M. Friedländer und Dr. Goldschmidt.

Aus den Kreisen seiner eifrigsten Zuhörer wurde ihm Anfang März 1784 eine goldene Medaille verehrt, die nach einer anderthalb Jahre zuvor von Collin in Königsberg (den Kant allsonntäglich als Mittagsgast bei seinem Freunde Motherby antraf) hergestellten Tonpaste insgeheim von einem gewissen Abramson in Berlin verfertigt worden war. Man wollte den verehrten Lehrer auf eine schöne und dauerndere Art als durch das sonst übliche Ständchen ehren. Der junge Graf Keyserling, einer der eifrigsten Schüler Kants, „dem stets ein Platz in der nächsten Nähe desselben aufbewahrt war", hielt bei der Überreichung die Ansprache[1]). Auf der einen Seite der noch erhaltenen Medaille ist das Porträt des Philosophen mit der Umschrift *Emanuel Kant* angebracht, auf der anderen der schiefe Turm von Pisa mit herabhängendem Senkblei, bewachender Sphinx, der von Mendelssohn vorgeschlagenen Umschrift: *Perscrutatis fundamentis stabilitur veritas* (= Nur durch genaue Erforschung der Grundlagen wird die Wahrheit festgestellt) und dem aus Versehen — schon bei Collin — falsch angegebenen Geburtsjahre 1723 (statt 1724). Auf Kant hatten, wie er an seinen Kollegen Schultz schreibt, „dergleichen auszeichnende und prahlende Äußerungen des Beifalls und der Dankbarkeit eine beunruhigende und demütigende Wirkung"; er hätte seinen „Auditoren" von einem solchen „Merkmale ihrer Zuneigung" abgeraten, hätte er früher davon gewußt. Aber man hatte ihn mit der vollendeten Tatsache überrascht, vielleicht weil man eben seine Bescheidenheit kannte. Da nun zufällig unter den dedizierenden Zuhörern fünf israelitische waren, ein jüdischer Medailleur in Berlin sie verfertigt, ein jüdischer Philosoph ebendort den Denkspruch und das dazu gehörige Sinnbild ersonnen hatte, so verbreitete sich später

[1]) Vgl. den Aufsatz von F. (wahrscheinlich M. Friedländer) in der *N. Berliner Monatsschrift* von 1805, S. 398ff.

das törichte Gerücht, die „Berliner Judenschaft" hätte die Medaille auf ihn prägen lassen. Er schenkte das 10 Pfund schwere Prunkstück einige Zeit vor seinem Tode dem treuen Freunde seiner letzten Jahre, Wasianski.

c) *Kant als Dekan und Rektor.*

Das mit allerlei geringfügigen und lästigen Geschäften verbundene Amt des Dekans oder „Regenten" (wie er ihn *Streit der Facultäten* S. 54f. nennt) seiner, der philosophischen Fakultät hat Kant zum erstenmal Sommer 1776, dann, so oft die Reihe an ihn kam, d. h. bis zum Sommersemester 1791 inkl. noch fünfmal bekleidet. 1794/95 trat Kraus, 1798 Mangelsdorff für ihn ein, 1801/02 endlich wurde er durch Fakultätsbeschluß seinem Wunsche gemäß „gänzlich verschont". Der philosophische Dekan hatte damals, wie wir schon bei Gelegenheit von Kants eigener Immatrikulation gesehen haben, u. a. auch die lästige Pflicht, ein „Tentamen" mit sämtlichen Immatrikulanden vor ihrer Zulassung zur Universität anzustellen; und da um jene Zeit die Königsberger Universität in jedem Semester durchschnittlich 100 neue Studierende bekam (*Schubert*, S. 70), so war dies für unseren mit so viel wichtigeren Dingen beschäftigten Philosophen eine recht unbequeme Last. Kant stand mit Unrecht in dem Rufe, ein besonders strenger Examinator zu sein; es kam dies vielleicht daher, daß er mehr auf „Talent und Gewandtheit des Kopfes", als auf zusammengepfropfte Kenntnisse sah. So empfand er es mit Humor, daß ein guter alter Rektor seinen mit Crusius' Logik infizierten Abiturienten noch schnell eine andere kantfreundlichere Logik hatte beibringen lassen wollen, damit sie bei ihm bestänben. Allerdings ließ er einmal zwei Jünglinge, die die ihnen aufgegebenen Briefe des Plinius nicht hatten „exponieren" können, durchfallen, allein die Art und Weise, in der sich ihr Fürbitter Wannowski mit der Bitte an Kant wendet, sie noch einmal zu prüfen, läßt doch darauf schließen, daß er auf Gewährung dieser Bitte rechnet (Wannowski an Kant, 31. März 1786).

Im Sommer 1786 stieg endlich der 62jährige zum ersten Male zur höchsten akademischen Würde: dem Rektoramte empor. Nicht ohne Schwierigkeiten formaler

Art, wobei sich der Philosoph als so wenig nach äußerer Ehre geizend erwies, daß ihn sein jüngerer Freund Kraus, der an sich auch nichts auf den offiziellen Krimskrams gab, erst durch seine scharfsinnige Ausführung der „Turnus-Theorie" von seinem Rechte und der Notwendigkeit, darauf zu halten, überzeugen mußte. Zum Antritt der neuen Würde, der am Tage nach seinem 62. Geburtstag stattfand, wurde ihm, ähnlich wie sechszehn Jahre vorher beim Antritt des Ordinariats, von einer Anzahl besonders ergebener Schüler (s. oben) ein Gedicht überreicht, das ihn — in zehn gutgemeinten vierzeiligen Strophen — verherrlicht als den „Vater, Führer, Freund und Lehrer", den „auch im Purpur noch . . . sich immer gleichen Menschenfreund",

„Dessen Herz nach Ehre nimmer geizte,
Nie den Trieb zu niederm Stolz empfand,
Der mit seiner Tugendlehre heilig
Einen Wandel ihr gemäß verband."

Kant war freudig überrascht, als die Gratulanten am Morgen dieses Tages bei ihm erschienen, und unterbrach die kurze Ansprache ihres Redners (Jachmann) mehrmals durch die Versicherung, „daß er ganz außer Fassung wäre". Der feierliche Universitätsaktus wurde übrigens durch einen merkwürdigen Zwischenfall gestört. Als Kant nach der Abgangsrede seines Vorgängers mit seiner Antrittsrede eben begonnen hatte, drängte sich ein anscheinend geistesgestörter Kandidat der Medizin zwischen der Menge hindurch, pflanzte sich neben dem Redner auf und fing an, eine Ankündigung seiner Vorlesungen, nach anderen eine Abhandlung laut vorzulesen, bis er dann „von einer überlegenen Zahl von Händen von der nicht für ihn bestimmten Stelle bald entfernt wurde".

In die Zeit von Kants erstem Rektorat fiel auch der Tod Friedrichs des Großen, so daß jener dem Senat am 3. September (1786) das Reskript über die Landestrauer mitzuteilen und die Vereidigung für den Nachfolger vorzubereiten hatte. Ebenso aber, nach dem alten Satze: *Le roi est mort, vive le roi!*, auch die festliche Huldigung, welche die (ost)preußischen Stände und Behörden dem neuen König am 19. September darbrachten. Allerdings

hatte sich, auf Anfrage von Rektor und Senat, der König alle „geldversplitternden Freudenbezeugungen" „ernstlich verbeten", zum Leidwesen der darauf schon erpichten Studentenschaft. Immerhin wurde doch am Tage vorher vormittags 10 Uhr Rektor Kant nebst einigen Abgeordneten des Senats in das königliche Schloß beschieden, um im Namen der Universität Friedrich Wilhelm II. zu huldigen, der hierbei Kants „Bewillkommnungskompliment auf eine Art erwiderte, die dem Philosophen sowohl als ihm selbst Ehre machte". Auch der den König begleitende leitende Minister von Hertzberg erwies dem berühmten Gelehrten allerlei Aufmerksamkeiten. Für den eigentlichen Huldigungstag wurden dem „gantzen *Corps* der Studenten" 600 Freibilletts zum Eintritt auf den Schloßplatz zu Händen Kants zur Verfügung gestellt, während „aller Pöbel durch starke Wachen von dem Schloßplatz abgehalten werden soll". Am 21. September scheint noch ein weiterer, kirchlicher Huldigungsakt stattgefunden zu haben, von dem sich Kant jedoch — drückte. Denn an diesem Tage sandte er schon „präzise 7 Uhr Morgens" seinen alten Lampe, mit drei ihm soeben vom Ministerium zugegangenen Eintrittskarten in die Schloßkirche, zu seinem Amtsvorgänger Holtzhauer und bat diesen, dem „pressanten" Befehle, sich dort einzufinden, mit einem oder zwei Senatsmitgliedern baldigst nachzukommen. Er selbst sei unpäßlich und könne nicht mit. Jedenfalls kam diese „Unpäßlichkeit" ihm zu paß; denn auch sonst pflegte der Philosoph, der bekanntlich überhaupt den öffentlichen Gottesdienst mied, „wenn nach beendigtem Akt des Rektoratsantritts der neue Rektor und die Professoren, nach Fakultäten geordnet, sich in die Domkirche begaben, wenn er nicht selbst Rektor geworden war, an der Kirchtüre vorbeizuschreiten" *(Reusch, Kant und seine Tischgenossen, S. 5)*.

Schon am 25. September hatte Kant als Rektor wiederum die Pflicht, die Königsgeburtstagsfeier im großen Hörsaal der Universität mit einer Begrüßungsansprache einzuleiten und mit einem dankenden Schlußwort zu beenden; desgleichen zwei Jahre später (1788), gegen Ende seines zweiten Rektorats. Die eigentliche Festrede hatte in beiden Fällen der Professor der Poesie

und „Eloquenz" Mangelsdorff zu halten, der auch zum Beschluß ein auf „den großen Gegenstand" bezügliches Gedicht austeilen ließ. Unserem Philosophen scheinen diese offiziellen Ansprachen recht sauer geworden zu sein; das sieht man an dem vielfachen Durchstreichen, Wiedererneuerung des Durchstrichenen usw. in einem zufällig erhaltenen Entwurf, den Johannes Reicke zum erstenmal veröffentlicht hat[1]). Damit der Leser auch diese Seite von Kants Schriftstellerei kennen lernt, setzen wir den Entwurf der Begrüßung (der erschienenen Mitglieder des Provinzial-Ministeriums) hierher: „Der Tag, welcher der Welt unseren allerteuresten König gab, ist für unsere Universität, ist für jeden Stand seiner treuen Untertanen, ist selbst für ganz Europa, sofern es" — hier kommt nun doch der idealistische Philosoph — „einen auf Gerechtigkeit und Menschlichkeit gegründeten und durch Macht gesicherten Frieden liebt, mit Recht ein festlicher Tag. Unsere höchstverpflichtete Universität wird heute durch ihren Redner ihre ehrfurchtsvolle und dankbare Gesinnungen gegen ihren allergnädigsten Monarchen bezeigen. Ew. Exzellenzen, die . . . geruhen in die Glückwünsche dieses Tages mit froher Teilnehmung einzustimmen und dieser Feierlichkeit durch ihre hohe Gegenwart Glanz zu geben." Also wenigstens so kurz als möglich!

Das ebenfalls im Entwurf erhaltene Schlußwort läßt vermuten, daß beide Ansprachen während seines zweiten Rektorats, also am 25. September 1788 gehalten worden sind; denn es findet sich darin eine Anspielung auf eine „Wohltat", mit der Se. Majestät „neuerlich unserer dem Verfall nahen Verfassung wieder aufzuhelfen geruht haben". Damit gemeint ist augenscheinlich der von dem neuen König 22. Oktober 1787 bewilligte Zuschuß von 2000 Talern zur Verbesserung der Professorengehälter. — Endlich hat sich auch der Entwurf einer ausführlichen lateinischen Rede: *De Medicina corporis quae Philosophorum est,* also über die philosophische Behandlung des Körpers,

[1]) *Altpreuß. Monatsschr.* XVIII, 297. Vgl. über die von Kant gehaltenen öffentlichen Reden überhaupt ebd. S. 293—301, 308 f. Der Entwurf zu der weiter unten im Texte erwähnten lateinischen Rektoratsrede ist ebd. S. 301—307 zum erstenmal abgedruckt worden.

erhalten, die in ihrer Grundtendenz der bekannten späteren Abhandlung *Von der Macht des Gemüts etc.* verwandt ist, und die er nach der üblichen Sitte bei Niederlegung seiner Rektorwürde, d. h. entweder am 1. Oktober 1786 oder am 4. Oktober 1788, gehalten hat.

Daß er diese Würde in der Hauptsache nur als unangenehme Last betrachtete, sehen wir aus wiederholten Äußerungen seiner Briefe. So spricht er am 26. Mai 1786 gegen Jakob seinen Verdruß darüber aus, daß „ein akademisches weitläufiges Geschäft, welches dieses halbe Jahr auf mich gefallen" — aus lauter Gleichgültigkeit nennt er es nicht einmal — ihm beinahe alle Zeit zur Arbeit an der 2. Auflage seiner *Kritik* raube; und am 7. März 1788 klagt er, daß er den bevorstehenden Sommer hindurch durch „ungewohnte Arbeit", nämlich das Rektorat, das ihn in drei Jahren zweimal hintereinander getroffen, „sehr belästigt" sein werde. Allein, so lange er sein Amt bekleidete, verwaltete er es mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit, Gerechtigkeit und Würde. So nahm er sich u. a., als Rektor wie als Dekan, der Gerechtsame der Universität bzw. der Studierenden gegen Übergriffe der in dem preußischen Staat ja besonders mächtigen Militärbehörden kräftig an. Als 1786 ein Oberst Berrenhäuer einem examinierten stud. Gutowski den zum Studieren erforderlichen Erlaubnisschein des Regiments verweigerte, protestierte Kant als Rektor dagegen in einem längeren Schreiben vom 16. Mai d. J., in dem er ausführte, daß gerade jetzt, bei dem geringen Zudrang zum Studium, dasselbe nicht noch durch solche widerrechtliche Maßregeln der Militärbehörde erschwert werden dürfe. Aus demselben Grunde wandte sich die Universität in einem ebenfalls von Kant (damals Dekan) verfaßten Schreiben vom 26. Juli 1791 gegen den Gen.-Major von Gillern, der zwei Abiturienten aus Lyck, „eines Bauern und eines Schusters Sohn", nicht zur Universität zugelassen, sondern sofort zum Regiment eingezogen hatte, unter Berufung auf den Satz der kgl. Kabinettsorder vom 21. Juli 1784: „daß die Söhne der Bauern und Bürger in kleinen Städten das Gewerbe ihrer Eltern lernen sollten". Das, führt Kant hiergegen aus, stehe keineswegs in der Order, sondern nur, daß übermäßiger Zudrang

derselben zur Universität durch strenge Aufnahmebedingungen gehindert werden sollte. Da ein Vorfall wie der gegenwärtige „ein allgemeines Schrecken in Schulen und bei den Eltern" erregen müsse, die so viel Mühe und Geld auf die Erziehung ihrer Kinder verwandt haben, so flehe die Universität das Ministerium an, dem General zu befehlen, die vermutlich schon als Rekruten eingestellten jungen Leute zu entlassen. Welche Antwort in beiden Fällen gegeben worden ist, wissen wir leider nicht.

Zum Schluß noch einige weitere Ehrungen des Philosophen aus dieser Zeit. In ihrer Sitzung vom 7. Dezember 1786 ernannte ihn — reichlich spät und zusammen mit seinen Gegnern Eberhard und Herder — die Berliner Akademie der Wissenschaften, auf den von König Friedrich Wilhelm II. gebilligten Vorschlag des Ministers Grafen Hertzberg, zu ihrem Mitgliede; was ihm in einem — französischen Schreiben ihres Sekretärs (Formey) kundgetan wurde. Kant gab, wie seine Biographen erzählen, auf solche Titel nichts, setzte sie auch nicht — wie selbst heute noch manche nicht unberühmte Gelehrte tun — auf das Titelblatt seiner Werke[1]), sondern begnügte sich mit seinem Amtstitel als Professor, auf dem letzteren mit seinem einfachen „Immanuel Kant".

Nachdem sich seine Einkünfte schon 1786 dadurch, daß er Senior der philosophischen Fakultät wurde, um hundert Taler jährlich erhöht hatten, wurde ihm zu Anfang 1789 noch eine besondere Anerkennung in Gestalt einer Extrazulage zuteil. Es wurde ihm — wie Kant selber durch Biester erfuhr, nicht auf Anregung von Königsberg aus, sondern auf Veranlassung mehrerer „wohldenkender" Mitglieder des Oberschulkollegiums in Berlin — durch kgl. Reskript vom 3. März 1789 „zum Zeichen unserer vollkommenen Zufriedenheit" eine vom 1. Januar 1789 quartalsweise zu zahlende persönliche Zulage von jährlich 220 Talern gewährt, so daß sich nun sein Einkommen auf etwa 720 Taler im Durchschnitt belief: im

[1]) Dagegen finden wir den Beisatz auf einem Albumblatt (*Briefw.* III, S. 441) für einen unbekannten Studenten. Vielleicht auf dessen Wunsch?

Durchschnitt, sagen wir, weil es sich aus allen möglichen Kassen und Gefällen zusammensetzte[1]). In Berlin hatte, wie Biester schreibt, dieser „Zug von Gerechtigkeit", der „endlich eine lange begangene Nachlässigkeit wieder in etwas gut gemacht", „alle denkenden Menschen außerordentlich erfreut". Kant dankte für die „unverdiente Gnade" in einem vom 27. März 1789 datierten Schreiben, das zwar äußerlich die devoten Formen der Zeit wahrt, aber doch darin echt kantisch klingt, daß er erklärt, sich nichts weiter bewußt zu sein, als „seine schuldige Pflicht beobachtet zu haben".

3. *Persönlicher Umgang. Wohnung. Junggesellentum. Tägliche Lebensweise.*

a) *Persönlicher Umgang.*

Kants Umgang mit den alten Freunden ging zunächst in der gewohnten Weise fort. In diese Jahre muß der sehr humoristisch anmutende, freilich auch stark anekdotenhaft klingende Zug fallen, den sein damaliger „Amanuensis" Jachmann von der Art des Verkehrs der alten Herren untereinander berichtet. Danach ging Kant jeden Nachmittag zu Green, der, wie wir durch Kraus wissen, wegen Podagra in seinen letzten Lebensjahren nicht mehr ausgehen konnte, „fand Green in einem Lehnstuhle schlafen, setzte sich neben ihn, hing seinen Gedanken nach und schlief auch ein; dann kam gewöhnlich Bancodirektor Ruffmann und tat ein gleiches, bis endlich Motherby zu einer bestimmten Zeit ins Zimmer trat und die Gesellschaft weckte, die sich dann bis sieben Uhr mit den interessantesten Gesprächen unterhielt. Diese Gesellschaft ging so pünktlich um sieben Uhr auseinander, daß ich öfters die Bewohner der Straße sagen hörte: es könne noch nicht sieben sein, weil der Professor Kant noch nicht vorbeigegangen wäre." Nur am Samstag

[1]) Ein Bild dieses bunten Gemisches gibt die minutiös genaue tabellarische Zusammenstellung, nach den von der Universität an das Oberschulkollegium eingereichten Akten, für die Jahre 1786—1801, von *Arthur Warda* in *Altpreuß. Monatsschrift* XXXVIII, S. 413ff.

blieben die vier Freunde, zu denen sich dann in der Regel noch der schottische Kaufmann Hay und einige andere gesellten, zu einem einfachen kalten Abendbrot zusammen. Dieser gemütliche Kreis wurde dadurch zerrissen, daß im Jahre 1787 Green starb, des Philosophen „bester Freund", wie er ihn ausdrücklich in einem Briefe an Hellwag vom 3. Januar 1791 nennt. Das schmerzliche Ereignis machte auf ihn einen so nachhaltigen Eindruck, daß er fortan seine ganzen Lebensgewohnheiten änderte, nämlich seitdem keine Abendgesellschaften mehr besuchte, „ja sogar dem Abendessen gänzlich entsagte"; welches letztere aber auch mit gesundheitlichen Gründen zusammenhing. Nur die alte Gewohnheit des sonntäglichen Mittagessens bei Greens Schwager [?] Motherby behielt er noch bei. Als auch Motherby später in eine tödliche Krankheit verfiel, zeigte er die rührendste Besorgnis: Jachmann mußte ihm täglich zweimal umständlichen Bericht erstatten; und als der Tod bevorzustehen schien, rief der sonst so ruhige Weise traurig aus: Soll ich denn alle meine Freunde vor mir ins Grab gehen sehen! — Auch der Verlust Ruffmanns wirkte tief auf ihn. Ebenso der in das Jahr 1788 fallende Tod des Grafen Keyserling (S. 109), dem seine Gemahlin am 24. August 1791 nachfolgte.

Von seinen Kollegen stand ihm am nächsten sein früherer Schüler, der schon mehrfach von uns erwähnte Professor der praktischen Philosophie Christian Jakob Kraus (1753—1807), den er so hoch schätzte, daß er ihn mit Kepler verglich und als den scharfsinnigsten Kopf und das größte Genie bezeichnete, das ihm bei seiner langjährigen Menschenbeobachtung vorgekommen. Mit ihm machte er häufig Spaziergänge, am liebsten in einsamere Gegenden, damit sie in ihren lebhaften wissenschaftlichen Gesprächen ungestört blieben. Beide waren von gleicher Körpergröße und gleich hager. Kraus' Gang war, wie seine Sprechweise, rasch und lebhaft; nur wenn er Kant begleitete, gingen beide sehr langsam. Kant zog ihn in den 80er Jahren immer näher an sich. Als er sich 1787 seinen eigenen Haushalt einrichtete, war Kraus häufig sein einziger Tischgenosse, und dieser versagte sich mehrmals seine einzige Ferienerholung, den

Aufenthalt auf dem Gute seines Freundes von Auerswald, um seinen „trefflichen Vater Kant" nicht allein zu lassen. Einige Zeit hatten sie sogar eine gemeinsame „Ökonomie". Als Kant sich dann Anfang der neunziger Jahre daran gewöhnte, mehrere Gäste an seinen Tisch zu ziehen, zog der überhaupt etwas eigensinnige Kraus sich zurück. Dennoch suchten beide, wenn sie sich in oder außerhalb von Kants Hause in größerer Gesellschaft trafen, es so einzurichten, daß sie nebeneinander zu sitzen kamen, und unterhielten sich dann besonders lebhaft miteinander. Auch trafen sie öfters in einem wissenschaftlichen „Kränzchen" zusammen, von dem ein Teilnehmer berichtet: „keine herrlichere Unterhaltung habe man sich denken können, als wenn Kant und Kraus in einen gelehrten Disput geraten seien"[1]). — Neben Kraus stand ihm wohl am nächsten der Professor der Mathematik und Hofprediger Johann Schultz (auch Schulz, Schulze, gestorben 1803), der 1784 *Erläuterungen zur Kritik der reinen Vernunft* herausgab, weitere 1789 bzw. 1792 folgen ließ, und den Kant in den 90er Jahren als den treuesten seiner Anhänger bezeichnet hat. — Aber auch den ihm persönlich Fernerstehenden unter seinen Amtsgenossen zeigte er sich jederzeit gefällig: so z. B. dem 1782 von Halle nach Königsberg versetzten Mangelsdorff, dem er zu „Betten, Tisch-, *Coffee-* etc. Zeug" verhalf, bis seine eigenen Sachen via Lübeck angelangt waren, sowie zu „Tischen, Stühlen und Bänken im *auditorio*", und dem er seinen Diener, den alten Lampe, zur Begleitung bei seinen und seiner Frau Antrittsvisiten überließ. — Außer den vier schon genannten (Kraus, Schultz, Reusch und Mangelsdorff) gab es damals nur noch zwei weitere Ordinarien in der philosophischen Fakultät: den Professor für Griechisch Wald, der ihm am 23. April 1804 die Gedächtnisrede hielt, und den für orientalische Sprachen J. G. Hasse, der in den letzten Jahren öfters sein Tischgenosse war und von Kants „Tischreden" in einem besonderen Schriftchen (1804) erzählt hat.

---

[1]) Ein sehr anschauliches Bild von Kraus und speziell von seinem Verhältnis zu Kant gibt die Biographie von *Voigt, Leben des Prof. J. Chr. Kraus.* Königsberg 1819.

Von sonstigen Königsberger Freunden nennen wir noch den auch als geistreichen Schriftsteller bekannten Stadtpräsidenten Th. G. (von) Hippel (1741—96), der Ende der 50er Jahre sein Schüler gewesen und dann sein — wenngleich nicht vertrauter — Freund geworden war, indem ihr Verkehr sich vorzugsweise auf gegenseitige Einladungen zu Tisch und gelegentliche Besuche beschränkte. Hippel hatte in den 1778—79 anonym erschienenen beiden ersten Bänden seiner *Lebensläufe nach aufsteigender Linie* eine ganze Reihe philosophischer Gedanken eingereiht, die Kant bisher erst in seinen Vorlesungen geäußert hatte. Er hatte sich, zunächst wohl nur aus allgemeinem Interesse für die Philosophie seines früheren Lehrers, Kollegnachschriften aus den 70er Jahren von Kants Logik, Moral, Naturrecht und besonders Anthropologie verschafft und dann, um mit Kant selbst zu reden, manches davon „in seine launigten Schriften gemischt", um „durch die Zutat des Nachgedachten dem Gerichte einen schärferen Geschmack zu geben". Die zitierten Worte stehen in einer öffentlichen *Erklärung wegen der von Hippel'schen Autorschaft,* die unser Philosoph im Januar 1797, nach Hippels Tod, in zwei literarischen Zeitschriften abgeben zu müssen glaubte, nachdem er selber für den Verfasser oder doch Mitarbeiter an den *Lebensläufen* erklärt worden war. Übrigens hatte dieser Umstand ihrer Freundschaft keinen Abbruch getan. Noch am 5. Dezember 1793 dankt Hippel von Danzig aus, wo er sich augenleidend befand, dem „verehrungswürdigsten, treuesten Lehrer und Freund für seine „unvergeßliche", von einem Exemplar der *Religion innerhalb etc.* begleiteten Zuschrift vom 2. d. M. und schreibt: „Wie sehr ich mich nach Ihrem lehrreichen Umgang sehne, der mir, das wissen Sie selbst, mehr gilt als alles, was Königsberg hat, darf ich Ihnen nicht sagen, da Sie überzeugt sind, wie inniglich ich Sie verehre. Schon ist es mir erfreulich, Ihr nachbarliches Haus aus meinem Arbeitszimmer zu sehen, und mein erster Blick war täglich dahin gerichtet. So soll es auch immerwährend bleiben, so lange ich durch diese Nachbarschaft beglückt werde." So schreibt in der Tat nur ein warmherziger Verehrer seinem Meister.

b) *Wohnung.*

Die Wohnung, von der hier die Rede ist, hatte Hippel selbst Ende 1783 dem verehrten Lehrer und Freunde vermittelt. Bald darauf muß der letztere das Haus gekauft haben, denn schon am 7. Juli 1784 hatte er es hypothekenfrei gemacht und die gesamte Kaufsumme (7500 Gulden) aus seinen Ersparnissen abbezahlt. Es lag in der Prinzessinstraße in der Nähe des Schlosses; zwar mitten in der Stadt, aber doch in ziemlich geräuschloser Gegend, da die Straße eine Nebengasse war und selten von Wagen befahren wurde. Mit der Hinterseite stieß es an Gärten und Schloßgräben, sowie an die Hintergebäude des vielhundertjährigen Schlosses mit seinen Türmen, Gefängnissen und — Eulen. Dazu gehörte ein kleiner Garten, den der Philosoph jedoch selten und gar nicht mehr besuchte, seitdem die Straßenjungen Steine über den Zaun warfen, ohne deshalb von der Polizei bestraft zu werden. Doch machte er wohl Blumen und Früchte desselben befreundeten Familien zum Geschenke, und zur Rosenzeit waren für jeden Tischgast gewöhnlich einige Rosen hingelegt. Die Nähe des Gefängnisses war insofern eine Quelle des Ärgers für ihn, als ihn, der die Wohnung gerade ihrer stillen Lage halber genommen hatte, das häufige laute Choralsingen der Gefangenen störte, besonders im Sommer, wenn er die Fenster seiner nach dieser Seite hin gelegenen Studierstube öffnete. Er richtete daher gleich im ersten Sommer ein energisches Schreiben wegen der „stentorischen Andacht der Heuchler im Gefängnisse“ an den Stadtpräsidenten und meinte, „ihr Seelenheil“ würde wohl nicht „Gefahr laufen“, wenn „sie sich selbst bei zugemachten Fenstern hören könnten (ohne auch selbst alsdann aus allen Kräften zu schreien)“; für das Zeugnis des „Schützen“, daß sie gottesfürchtige Leute wären, würde das genügen, und sie würden dann „nur zu dem Tone herabgestimmt, mit dem sich die frommen Bürger unserer guten Stadt in ihren Häusern erweckt genug fühlen“ (Kant an Hippel, 9. Juli 1784). Seine Beschwerde hatte denn auch den Erfolg, daß die Gefangenen angewiesen wurden, ihrer Gesangeslust in Zukunft bei verschlossenen Fenstern zu frönen.

Das etwas altertümliche kleine Haus hatte acht Stuben. Im unteren Stockwerk lag auf dem einen Flügel sein Hörsaal, auf dem anderen die Wohnung seiner alten Köchin; im oberen auf der einen Seite sein Eß- und sein Schlafzimmer, in welchem letzteren auch die wenig umfangreiche Bibliothek Platz gefunden hatte; auf der anderen sein Besuchszimmer und seine Studierstube, die nach Osten lag und freie Aussicht über mehrere Gärten, wenn auch nicht den seinigen, bot. In einer kleinen Dachstube wohnte sein alter Bedienter Lampe. Von dem Eindruck, den ein Besuch in Kants Hause machte, hat uns einer seiner späteren Tischgenossen, sein Kollege Joh. Gottfr. Hasse, ein lebendiges Bild aufbewahrt: „Trat man in das Haus, so herrschte eine friedliche Stille, und hätte einen nicht die offene und nach Essen riechende Küche, ein bellender Hund oder eine mauende Katze, Lieblinge seiner Köchin (mit denen diese, wie Kant sagte, ganze Sermone hielt), eines anderen überzeugt, so hätte man denken sollen, dies Haus sei unbewohnt. Stieg man die Treppe hinauf, so zeigte sich freilich der beim Tischdecken geschäftige Bediente; jedoch ging man durch das ganz einfache, unverzierte, zum Teil räuchrige Vorhaus in ein größeres Zimmer, das die Putz-Stube vorstellte, aber keine Pracht zeigte. Ein Sofa, etliche mit Leinwand überzogene Stühle, ein Glasschrank mit einigem Porzellan und ein Büro, das sein Silber und vorrätiges Geld befaßte, nebst einem Wärmemesser waren alle die Möbeln, die einen Teil der weißen Wände deckten. Und so drang man durch eine ganz einfache, armselige Tür in das ebenso ärmliche Sans-Souci, zu dessen Betretung man beim Anpochen durch ein frohes ‚Herein!' eingeladen wurde. (Wie schlug mir das Herz, als dies das erste Mal geschah!) Das ganze Zimmer atmete Einfachheit und stille Abgeschiedenheit vom Geräusch der Stadt und Welt. Zwei gemeine Tische, ein einfaches Sofa und etliche Stühle, worunter sein Studiersitz war, und eine Kommode ließen in der Mitte einen leeren Raum übrig, vermittelst dessen man zum Baro- und Thermometer kommen konnte, die er fleißig konsulierte. Hier saß der Denker auf seinem ganz hölzernen Halbzirkel-Stuhle wie auf dem Dreifuß, entweder noch am

Arbeitstische oder schon nach der Tür gekehrt, weil ihn hungerte und er seine Tischgäste erwartete . . .“ Die beiden Tische waren in der Regel mit Schriften und Büchern belegt. Den einzigen Wandschmuck bildete ein Porträt Jean Jacques Rousseaus; die Wände selbst waren vom Staub und dem Rauch seiner täglichen Morgenpfeife mit einer grauen Schicht überzogen. Einen Spiegel gab es nur im Visiten- und Eßzimmer. Das Schlafzimmer blieb, mit Ausnahme seiner letzten Lebensjahre, ungeheizt. Es hatte nur ein Fenster. Aus einem merkwürdigen Grunde — weil er Ungeziefer dadurch zu vertreiben glaubte (näheres s. bei *Wasianski*, S. 33ff.) — wollte er dessen Fensterläden durch eine besondere Vorrichtung tags wie nachts verschlossen halten; wenn sie, um frische Luft hereinzulassen, dennoch fast täglich geöffnet wurden, so geschah es hinter seinem Rücken.

In der Schlafstube, in die er nur ungern jemanden hineinließ, war, wie schon erwähnt, auch seine nicht große Bibliothek oder, wie er selbst bescheidener statt dessen zu sagen pflegte, seine „Bücher“ untergebracht. Es waren bei seinem Tode nur 450—500 an Zahl, darunter noch viele kleine Broschüren mitgerechnet: unter den älteren vorzugsweise mathematische und naturwissenschaftliche, von den neueren die meisten philosophischen Inhalts, die ihm zum größten Teil von ihren Verfassern zugesandt waren, daher sich vielfach auf seine Lehre bezogen. Es fehlten sogar seine sämtlichen vorkritischen Schriften und von den kritischen die Kritik der praktischen Vernunft. Wie Magister Gensichen, dem er sie vermacht, vermutete, hatte er, namentlich in den letzten Jahren, manche teils verschenkt, teils verliehen und nicht wieder erhalten; wie denn von manchen mehrbändigen Werken einzelne Bände fehlten. Durch seine Freunde und namentlich seine Verleger wurde er allerdings mit allem, was er wünschte — und er las sehr viel — reichlich versorgt. Sein früherer Schüler Nicolovius z. B. sandte ihm stets den Meßkatalog seines Sortiments zu, worauf Kant sich die ihn interessierenden Bücher notierte und nach und nach aus dem Laden holen ließ, da er „bei seiner eingezogenen Lebensart täglich einen hinreichenden Vorrat neuen Meßguts gleichsam als Nahrung, statt alles

übrigen Genusses, des Abends nötig" hatte (Kant an Lagarde 1794, *Briefw. II 512*). Dafür rechneten die betr. Buchhändler freilich darauf, daß er ihnen „etwas zum Verlag gebe". Was er gleichwohl dort nicht fand, suchte er sich durch Bekannte zu verschaffen oder verschrieb es sich wohl auch durch Vermittlung von solchen, z. B. Kraus, aus Leipzig. Außerdem besaß derselbe Mann, der mit größtem Scharfsinn in die tiefsten philosophischen Probleme eindrang, zugleich auch — eine seltene Gabe — ein phänomenales Gedächtnis und infolgedessen ein riesiges Wissen auf allen möglichen Gebieten, so daß er fast als Universalgelehrter gelten konnte.

c) *Junggesellentum.*

Bis zu seinem 63. Lebensjahre hatte Kant an der Table d'hôte eines Hotels gegessen (S. 110). Erst im Jahre 1787 richtete er sich — vielleicht mitbestimmt durch den Tod alter Freunde (vgl. S. 135), aber doch wohl auch durch die Rücksicht auf größere Bequemlichkeit — eine eigene Haushaltung ein. Seinen alten Lampe brauchte er nur mit hinein zu nehmen. Dazu aber kam jetzt eine Köchin. 1793 z. B. wurde ihm eine solche von der Gattin seines theologischen Kollegen Schultz besorgt, nach deren Zeugnis eine verständige, redliche und willige Person, die schon in Schultz' eigenem und anderen besseren Häusern selbständige Stellungen bekleidet hatte und charakteristischerweise zur Hauptbedingung ihres Eintritts machte, daß sie „alles, was zu ihrer Kocherei gehört", selbst besorgen und verwahren, und nicht etwa aus den Händen des — früher wohl ziemlich allmächtigen — Lampe empfangen wollte. Neben ihr war übrigens für die grobe Hausarbeit wie Wassertragen usw. noch eine Dienstfrau vorhanden (Joh. Eleonora Schultz an Kant, 22. Dez. 1793); vermutlich Lampes Frau, die in späteren Jahren nebst ihrer Tochter „die Zimmer reinigen half" (*Rink*, S. 150).

Zur Gründung eines eigenen Herdes (im engeren Sinne des Wortes) ist Kant nicht gekommen. Gleich der Mehrzahl der neueren großen Philosophen vor ihm (Descartes, Hobbes, Leibniz, Locke, Hume) ist auch er unbeweibt geblieben. Zwar erzählte man sich von ihm, daß

er in seinen mittleren Jahren zwei- bis dreimal an die Schließung eines Ehebundes gedacht habe. Das erstemal habe er seine Gedanken auf eine „junge, schöne und sanfte" Witwe gerichtet, die zum Besuch ihrer Verwandten nach Königsberg gekommen war; das zweitemal auf ein junges Mädchen aus Westfalen, das eine in Ostpreußen begüterte Edeldame als Gesellschafterin ebendorthin begleitete. Er zögerte indes, da er zuvor seine Einnahmen und Ausgaben aufs genaueste berechnen zu müssen glaubte, mit seinen Anträgen so lange, bis die erstere mit einem Manne, der schneller im Entschlusse war, im preußischen „Oberlande" einen neuen Ehebund geschlossen, und bis die zweite wieder abgereist war. Außer diesen beiden schon von Wald und Borowski erzählten Fällen ist uns jetzt noch ein dritter bekannt. Wie Kraus bereits um 1772 von einem Freunde gehört hatte, hatte Kant damals — vielleicht als eben angestellter ordentlicher Professor — eine Königsbergerin zu heiraten gewünscht. Nach Bobrik[1]) wäre es eine gewisse, im Jahre 1746 geborene Luise Rebekka Fritz gewesen, die später einen „Obereinnehmer" Ballath heiratete und erst 1826 starb; sie pflegte „oft und viel und immer mit stolzem Ruhme" davon zu erzählen, „daß Kant sie einst geliebt habe". Ist sie mit der von Kraus Gemeinten identisch, so hätte sie freilich keine besondere Ursache dazu gehabt; denn „was Kant einmal darüber fallen ließ, ging darauf hinaus, daß bei näherer Ansicht das Gleißende sehr geschwunden sei, d. h. daß Kant eine seiner würdige Seele da nicht gefunden habe" (*Kraus* bei *Reicke, Kantiana,* S. 12 Anm.). Hat Kant — wohl doch auch mit bewogen durch seine schwache Konstitution — vom Heiraten abgesehen, so riet er dagegen jüngeren Freunden gelegentlich selbst zur Ehe. Freilich wollte er dabei, wenigstens in seinen älteren Jahren — aus früherer Zeit ist nichts darüber bekannt —, neben den Eigenschaften einer guten Hausfrau und Mutter, vor allem auch auf Wohlhabenheit gesehen wissen, die länger als Schönheit und Reiz vorhalte. Als er schon im 69. Jahre

[1]) *Bobrik, J. Kants Ansichten über das weibliche Geschlecht, Altpreuß. Monatsschrift* (1877) XIV, 593 ff.

stand, suchte ihn noch einmal der Lazarettprediger Becker, ein gutmütiger Mann, der oft Kants Wohltätigkeit für seine Armen in Anspruch nahm, für die Ehe zu gewinnen; er hatte zu dem Zwecke sogar eine hauptsächlich für Kant verfaßte und gedruckte Broschüre: *Raphael und Tobias, oder Gespräch zweier Freunde über den Gott wohlgefälligen Ehestand* mitgebracht. Der Philosoph war gutmütig genug, sie entgegenzunehmen, ja sogar den alten Herrn für die gehabte Mühe und Druckkosten zu entschädigen. Seine Erzählung dieser Sache bei Tische erregte eine nie dagewesene Heiterkeit. Im übrigen konnte er es nicht vertragen, wenn er in seinem Alter noch in zudringlicher Weise zur Ehe aufgemuntert wurde, bat nachdrücklich, ihn damit zu verschonen, ja verließ wohl auch unwillig eine Gesellschaft, „in welcher ihm auch nur im Scherz dazu Vorschläge geschahen".

Dagegen war Kant durchaus nicht etwa, wie Schopenhauer, ein galliger Feind des weiblichen Geschlechts, wie wir schon aus seiner hohen Verehrung der Gräfin Keyserling, der „sympathetischen" Freundschaft mit der *Jacobin* und dem liebenswürdigen Brief an Fräulein von Knobloch gesehen haben. Seine etwas altfränkische Galanterie behielt er auch bis in die späteste Lebenszeit bei. Noch in seinem 70. Jahre wünschte er im Hause seines Freundes Motherby Miß A., die schöne Braut von dessen ältestem Sohne, bei Tische stets gern an seine Seite, und zwar auf die seines gesunden Auges. Und als er in noch höherem Alter einst, infolge seiner Körperschwäche, auf der Straße hingefallen war und zwei ihm unbekannte Damen ihm aufgeholfen hatten, dankte er ihnen nicht bloß aufs herzlichste, sondern „präsentierte" auch, wie Wasianski (S. 53) sich ausdrückt, „noch den Grundsätzen seiner Artigkeit treu, der einen die Rose, die er eben in der Hand hatte, die sie mit überaus großer Freude annahm und zum Andenken aufbewahrt".

Freilich von der Frauenemanzipation, wie sie doch auch damals schon Hippel in der — bezeichnenderweise anonym erschienenen — Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (1792) vertrat, wollte er nichts wissen. „Von einem weiblichen Wesen, das ihn an seine Kritik der reinen Vernunft erinnert, oder über die Fran-

zösische Revolution, davon er sonst in männlicher Gesellschaft sich leidenschaftlich gern unterhielt, mit ihm ein Gespräch hätte anketten wollen, würde er sicher augenblicklich sich weggewandt haben" (*Borowski*). Für den eigentlichen Beruf der Frau erklärte er vielmehr den der Hausfrau und unterhielt sich demgemäß mit den Damen mit Vorliebe über ein Gebiet, von dem auch er etwas verstand (vgl. oben S. 110), — die Kochkunst. Das einzige Geschenk, das er einmal der Frau seines Bruders, des Pastors Johann Heinrich Kant, machte, war ein Buch mit dem Titel *Die Hausmutter*, aus dem die wackere Frau „sich zu einer Professorin in der wirtschaft studieren" wollte, und für das sie ihm noch nach sieben, ja noch nach über neun Jahren, als für ihre „Enzyklopädie", ihren Dank ausspricht. Immerhin muß aber Kant auch in diesem Punkte Ausnahmen anerkannt haben; denn schwerlich wird er die hochgebildete, auch philosophisch bewanderte Gräfin Keyserling in erster Linie mit Gesprächen über das Kochen gelangweilt haben.

d) *Tageslauf.*

An dieser Stelle mag denn auch die Tagesordnung mitgeteilt werden, die Kant bereits seit vielen Jahren als die für ihn passendste befunden hatte, und an der er unverbrüchlich festhielt. Jeden Tag, Winter wie Sommer, war er — nach vorhergegangenem siebenstündigem Schlaf (nach dem Muster der Alten) — um 5 Uhr früh auf. Sein Bedienter mußte ihn pünktlich eine Viertelstunde vorher wecken und durfte nicht eher weggehen, bis sein Herr aufgestanden war, auch auf seine etwaige Bitte, ihn noch etwas ruhen zu lassen, keinerlei Rücksicht nehmen. (Genau dasselbe wird bekanntlich von Friedrich dem Großen berichtet.) Als gelegentlich einer Mittagsgesellschaft bei Kant die Rede auf sein frühes Aufstehen kam, bezeugte Lampe auf die Aufforderung seines Herrn, daß dieser sich innerhalb dreißig Jahren niemals auch nur ein halbes Stündchen vorbehalten hätte. Dann ging er punkt fünf im Schlafrock und mit einer Schlafmütze, über die er noch ein kleines dreieckiges Hütchen setzte, in seine Studierstube, wo er zwei Tassen sehr schwachen Tees genoß und eine — stets

nur eine — Pfeife Tabak rauchte. Kaffee mochte er an sich gern, hielt ihn aber für ungesund, ebenso wie das Bier, und vermied ihn daher grundsätzlich. Bis 7 Uhr bereitete er sich dann auf seine Vorlesungen vor, die er von 7—11, seit 1789, wie wir wissen, nur von 7—9 in dem Hörsaal seines eigenen Hauses hielt. Darauf arbeitete er, wiederum in Schlafrock, Schlafmütze und Pantoffeln, in seiner Studierstube an seinen Schriften bis 12 bzw. $^3/_4$1 Uhr, worauf er sich aufs neue anzog, um in die Gesellschaft zu gehen, zu der er eingeladen war, bzw. — später ward dies die Regel — die eingeladenen Freunde in seinem Studierzimmer zu erwarten, aus dem es dann baldmöglichst ins Eßzimmer hinüberging. Das Mittagsmahl (wovon näheres im folgenden Kapitel) dehnte er gern bis 4, ja bei größeren Gesellschaften wohl auch bis 6 Uhr aus. Ein Mittagsschläfchen gönnte er sich grundsätzlich nicht, sondern setzte sich absichtlich, um nicht einzuschlafen, nach eingenommenem Mahle nicht nieder. Bald nachher machte er seinen regelmäßigen Spaziergang, zu jeder Jahreszeit und bei jeder Witterung; in der Regel eine Stunde, bei schönem Wetter auch wohl länger. Sein Ziel war gewöhnlich die hübsch gelegene — heute noch bestehende — Feste Friedrichsburg, der Weg dahin der sogenannte „philosophische Gang", auf dem, wie er selbst erzählte, in den 70er Jahren die Hauptgedanken seiner Kritik der reinen Vernunft entstanden seien. Während er in früheren Jahren wohl einen Freund oder Kollegen (bes. Kraus), auch wohl einen ihm näher stehenden Studierenden zum Mitgehen aufforderte, ging er später lieber allein, teils um seinen Gedanken besser nachhängen zu können, teils auch, weil er es für gesünder hielt, unterwegs nicht durch den Mund, sondern durch die Nase zu atmen. Sein Gang war langsam, den Kopf hielt er fast immer zur Erde geneigt und etwas auf die eine Seite hängend, seine Beutelperücke war fast immer in Unordnung und auf einer Achsel liegend (*Voigt* a. a. O. S. 130f.). Auch setzte er sich wohl auf eine Bank, um wichtigere Gedanken, die ihm unterwegs gekommen waren, auf seiner Schreibtafel aufzuzeichnen. Später wählte er, weil er von Bettlern zu sehr überlaufen wurde, einen anderen und kürzeren Spazierweg: zum Holsteinschen

Damm. Nach der Rückkehr von seinem Spaziergang erledigte er etwa nötige häusliche Angelegenheiten und sah dann die eingelaufenen literarischen Neuigkeiten, Zeitschriften und politischen Zeitungen durch; auf die letzteren stürzte er sich, in aufgeregten politischen Zeiten (1789 ff.!) „heißhungrig" wohl auch schon vormittags (*Hasse*). Oder er las Reisebeschreibungen, naturwissenschaftliche und hygienische Werke, oder empfing oder machte Besuche bei guten Bekannten. Die Dämmerungsstunde benutzte er zum Nachdenken über das Gelesene oder zum Überdenken seiner Vorlesungen oder geplanten Schriften. Er pflegte dabei am Ofen zu stehen und seine Blicke durch das Fenster auf dem Löbenichtschen Kirchturm ruhen zu lassen; er hatte sich mit der Zeit so an diesen Anblick gewöhnt, daß er sich gestört fühlte, als die emporgewachsenen Pappeln des Nachbargartens ihn verdeckten; der liebenswürdige Nachbar ließ daher ihm zuliebe die Wipfel der Pappeln kappen. Vor dem Schlafengehen ging er unter Umständen noch etwas im Zimmer auf und ab, um über die Arbeiten des nächsten Tages nachzudenken, allerlei Einfälle auf Gedächtniszettel zu schreiben u. ä. Um 10 Uhr abends, erst in seinen letzten Lebensjahren um 9 Uhr und früher, ging er regelmäßig zu Bette.

4. a) *Steigender Ruhm. Anhänger und Gegner.*

Es ist bekannt und braucht hier nicht ausgeführt zu werden, daß und weshalb Kants kritisches Hauptwerk anfangs keinen Erfolg hatte[1]). Erst die *Prolegomena* (1783) brachen ihm einigermaßen Bahn. Am wichtigsten aber wurde für die Ausbreitung der neuen Philosophie die rührige Begeisterung, mit der die 1785 von Professor Schütz in Jena begründete und schnell zu großer literarischer Bedeutung gelangte *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* für seine Ideen eintrat; für die Verbreitung im größeren Publikum fast noch mehr die ebenfalls von Jena, dem Mittelpunkte der neuen Schule, ausgehenden populär geschriebenen *Briefe über die Kantische Philo-*

[1]) Vgl. u. a. die kurze Skizze in der Einleitung zu meiner Ausgabe desselben *(Hendel)* S. XI ff.

sophie, die Professor Reinhold, ein ehemaliger Barnabitermönch, in seines Schwiegervaters Wieland *Teutschem Merkur* 1786/87 erscheinen ließ.

Der steigende Ruhm Kants spiegelt sich deutlich wider in der starken Vermehrung des Briefwechsels, die von der Mitte der 80er Jahre ab eintritt. Sind uns aus dem ganzen 31jährigen Zeitraum von 1749 bis inkl. 1780 — Widmungen und Bewerbungsschreiben abgerechnet — nur etwa 140 Briefe von und an Kant erhalten, so stammen aus dem einen Jahrfünft 1781—85 schon 92 Briefe, aus den Jahren 1786—90 dagegen nicht weniger als 224; was sich dann auch in der ersten Hälfte der 90er Jahre mit fast genau der gleichen Zahl (226) fortsetzt, während der Briefwechsel der zweiten Hälfte (bis 1800) schon eine kleine Abnahme erfährt (192 Nummern), um in den letzten Jahren beinahe ganz zu versiegen (1801—03: 16 Briefe). Im Unterschied zu früher wandten sich jetzt öfters ganz Unbekannte von fernher an ihn, nicht bloß in wissenschaftlich-literarischen Angelegenheiten, sondern auch in Gewissens-, ja sogar in Liebessachen! Kant erlebte neben den Freuden jetzt eben auch die Leiden des berühmten Mannes. Doch können wir auf diese vielseitige Inanspruchnahme nicht näher eingehen. Das Wichtigste für uns ist und war doch auch für ihn, daß die immer weitere Ausbreitung seiner Philosophie ihm jetzt auch auswärts immer neue persönliche Beziehungen und begeisterte Anhänger, daneben freilich auch Gegner schuf. Über diese Beziehungen, soweit sie in seinem Briefwechsel zum Ausdruck kommen, geben wir im folgenden einen Überblick[1]).

Wie sehr man ihn in seiner ostpreußischen Heimat und deren unmittelbarer Nachbarschaft schätzte, wissen wir schon. Es galt für etwas Beschämendes, Preuße zu sein und Kant nicht zu kennen. Aber ihr wichtigstes Zentrum fand die neue Lehre dennoch weitab davon, in dem Herzen Deutschlands: in Jena. Gleich der erste, ausführliche Brief des obengenannten Chr. Gottfr. Schütz vom 10. Juli 1784, der den Anfang einer lebhaften

[1]) Im übrigen vgl. bes. *Rosenkranz, Geschichte der Kant'schen Philosophie* (Bd. XII der S.W. von Rosenkranz und Schubert).

Korrespondenz zwischen beiden bildete, zeigt dessen feurigen Eifer. Schütz erklärt u. a.: mit Kants Kritik habe eine neue Epoche der Philosophie begonnen, die Revolution, die dies Werk stiften werde und stiften müsse, sei erst im Anfang begriffen; er nennt ihn seinen Sokrates, seinen „ersten Wohltäter". Schütz schrieb auch die erste dem Buche wirklich gerecht werdende und, bei aller warmherzigen Begeisterung, doch besonnene Rezension desselben. Er war voll Freude, daß Kant ihm für seine neugegründete *Literaturzeitung* gleich zu Anfang 1785 eine Besprechung von Herders *Ideen* (s. S. 153ff.) lieferte, und wurde über Kants Bescheidenheit, der eventuell sogar auf das ihm angebotene, für die damalige Zeit glänzende Honorar von sechs Dukaten (= 60 Mark) pro Bogen hatte verzichten wollen, buchstäblich zu Tränen gerührt. Wohl mit durch Schütz wurden dann weitere begeisterte Freunde in Jena gewonnen: so Schmid, der ein Wörterbuch und einen Grundriß zur Erläuterung der kantischen Lehre schrieb und eine Vorlesung über sie hielt, der Jurist Hufeland, welcher Kants *Grundlegung* das Verdienst zusprach, „die ganze Sittlichkeit zuerst fest gegründet zu haben", u. a. Anfang 1786 duellierten sich sogar zu Jena zwei Studenten, weil einer dem anderen gesagt hatte, er müsse Kants *Kritik* noch 30 Jahre studieren, ehe er sie verstünde. — Ein fast noch begeisterterer Anhänger wurde dann von 1787 ab K. L. Reinhold, der $2^1/_2$ Jahre zuvor noch Herder gegen den kritischen Philosophen verteidigt hatte. Er schilderte letzterem jetzt, in einem langen Bekenntnisbriefe vom 12. Oktober 1787, seine „radikale Genesung" und wollte fortan eine der „Stimmen in der Wüste" sein, die dem „zweiten Immanuel" den „Weg bereiten" wolle. In einem zweiten Briefe vom 19. Jan. 1788, in dem er ihn auch Wielands Verehrung versichert, ergießt sich seine Bewunderung über die Kritik der praktischen Vernunft, die wie eine Sonne gegen sein (Reinholds) „schwaches Lämpchen" leuchte. Das ihm vom Autor gesandte Exemplar will er einem künftigen (!) Sohne als „unveräußerliches Kleinod" hinterlassen. Er versichert den Mann, den er für den größten aller Zeiten hält, der die „Eintracht zwischen Kopf und Herz" in ihm gestiftet, dem er die „süßeste Freude seines Lebens" zu

verdanken hat, seiner „reinen und unauslöschlichen" Liebe. — Gegen Schütz und Reinhold, als die „mit dem Kantischen Fieber behafteten", arbeitete in Jena ihr Kollege Ulrich, der sich nicht lange vorher noch zu den „fleißigsten Lesern und Schülern" des Königsberger Weisen gezählt hatte (Ulrich an Kant, 21. April 1785), dann aber, anscheinend durch dessen von ihm selbst erbetene Besprechung seiner *Eleutheriologie* verschnupft sowie aus Eifersucht auf Reinholds Erfolg — sich in einen bissigen Gegner verwandelte und eine seiner zahlreichen polemischen Vorlesungen gegen die neue Philosophie mit den klassischen Worten schloß: „Kant, ich werde dein Stachel, Kantianer, ich werde euere Pestilenz sein. Was Herkules verspricht, wird er auch halten" (Reinhold an Kant, *Briefw. I, 500*).

In dem in der damaligen „literarischen Welt ziemlich unbekannten" Marburg fand Kant einen eifrigen, freilich dort ganz vereinsamten Anhänger in Prof. Joh. Bering. Er bedauerte, den verehrten Philosophen nicht selbst, wenn auch nur ein Semester, hören zu können. „Vielleicht gelingt es in der Kürze unseren Aëronauten, ihre Schifffahrt minder kostbar und gefährlich zu machen, und dann ist freilich eine Reise von 140 Meilen eine Kleinigkeit" (10. Mai 1786). Schade, daß er unser Zeitalter der Zeppeline, Parsevals und Aëroplane nicht mehr erlebt hat, obwohl auch heute — nach 125 Jahren — das „Kostbare und Gefährliche" noch nicht ganz verschwunden ist. Zu Anfang September 1786 jedoch wurde auf Betreiben der Anhänger der alten Schule die Marburger philosophische Fakultät von der Regierung zu einem Gutachten darüber aufgefordert, ob Kants Lehre nicht purer Skeptizismus sei, Bering aber bis auf weiteres jede Vorlesung über Kants Lehrbücher untersagt. So wurde also in dem heutigen Hauptsitz des Neukantianismus ein Jahrhundert vorher die Kantische Philosophie offiziell verboten![1]) „Ist es wirklich wahr, so ist es eine wahre

[1]) Anfang November 1786 erhielt Kant aus Marburg, „wo seine Philosophie Kontrebande ist", — noch dazu unfrankiert — drei Gegenschriften auf einmal, die er jedoch nicht des Lesens würdigte, sondern durch Kraus dem „neugierigen alten Mann" zugehen ließ, wie dieser (Hamann) selbst Jacobi meldet.

Prostitution", schreibt entrüstet der ehrliche Schütz. Übrigens wagte der wackere Bering das Verbot in der Weise zu umgehen, daß er die Kritik d. r. V. „mit drei hoffnungsvollen Jünglingen unter dem Titel eines Conversatorii las". Und gegen Ende 1787 wurde das unglückliche Verbot wieder aufgehoben. — Aus Marburg erhielt Kant auch am 1. März 1789 einen interessanten Brief des aus Goethes „Wahrheit und Dichtung" bekannten, seit zwei Jahren dort als Professor der Staatswissenschaften angestellten frommen Jung-Stilling, der sich durch die Lektüre der beiden Kritiken von den ihn plagenden Zweifeln des Determinismus und Fatalismus endgültig befreit fühlte und nun in einen begeisterten Lobeshymnus auf den vorher von ihm als religionsgefährlich betrachteten Denker ausbrach, ja ihn als „großes, sehr großes Werkzeug in der Hand Gottes" ansah. Auf seine Anfrage wegen der obersten Grundsätze der Staatswissenschaft ist Kants interessante Antwort wenigstens bruchstückweise im Entwurf vorhanden (*Briefw. II, 10*).

In Halle erhielt Kant einen eifrigen, wenn auch ziemlich unselbständigen Schüler in L. H. Jakob, dessen Kritik von Mendelssohns *Morgenstunden* er mit einem Vorwort begleitete. Jakob, damals noch Magister, hatte dort schwer gegen den angesehenen Wolfianer Eberhard zu kämpfen. Anfang 1788 plante er, zusammen mit Reinhold, neben der allgemeiner gehaltenen *Literaturzeitung* eine philosophische Fachzeitschrift — Kant schlug als weitere Mitarbeiter nicht bloß J. Schulz und Bering, sondern auch Schlosser und F. H. Jacobi vor —, die jedoch nicht zustande kam. Später erhielt Jakob in Halle Unterstützung durch den jungen Magister J. S. Beck, mit dem sich ebenfalls eine lebhafte Korrespondenz Kants, besonders zu Anfang der 90er Jahre, entspann. Überhaupt vertraute Kant immer mehr auf die junge Generation, „die Denkungsfreiheit und Herzhaftigkeit" genug besitze, um sich von altgewordenem Wahne zu befreien (an Jakob, 26. Mai 1786).

Beck berichtet am 1. August 1789 auch über die Leipziger Philosophen. Der bekannteste unter ihnen, Platner, Kants Gegner, sei ein eitler und „jämmerlicher" Mann; der gutmütige K. A. Cäsar bemühe sich wenigstens,

Kants System wirklich zu studieren (wovon auch ein Brief an Kant aus dem Jahre 1787 zeugt); Born (der die Kritik d. r. V. ins Lateinische übersetzt hat) sei zu hitzig und habe leider auch einen schlechten Vortrag, daher keine Zuhörer; auch der Kant verehrende Mathematiker Hindenburg nur wenige. Der „hitzige" Born schreibt in der Tat einen sehr erbosten Brief an Kant über die Zustände an der Leipziger Universität, die „itzt ganz ein Eigentum seichter Schwätzer ist". Doch kam gegen Ende 1789 ein tüchtiger junger Kantianer, der Magister Heidenreich, hinzu. — In Göttingen waren die Fachphilosophen Feder und Meiners Gegner, dagegen die geistreichen Laien Lichtenberg, Blumenbach und Kästner freundlich gesinnt; ebenso der unbedeutende Philosophie-Historiker Buhle. — Aus Kurland schrieb Kants Bruder schon 1782, daß dort seine Kritik der „gereinigten" Vernunft die „Stimmen aller Denker besitze".

In Süddeutschland stieß Kants Lehre auf größere Hindernisse. So blieben Flatt in Tübingen und Abel (Schillers Lehrer auf der Karlsschule), ebenso der Prälat Tittel in Karlsruhe Gegner Kants. Erst recht natürlich in dem katholischen München, wo Stattler einen *Anti-Kant* verbrach. Auch in Wien machte die Kritik, wie A. Richter am 22. Oktober 1788 von dort an Kant schreibt, „zwar großes Aufsehen, aber nicht ihr Glück". Die meisten seien ihren alten Schlendrian gewohnt und könnten nicht genug schmälen, einige führten sie im Munde, „um für denkend zu passieren"; aber nur „sehr" wenige studierten sie wirklich. — Aber es begann doch selbst auf geistlichen Universitäten zu tagen. Pater Maternus Reuß in Würzburg suchte und erhielt 1789 von Reinhold die Erlaubnis, dessen *Briefe über die Kantische Philosophie* „von allem Anstößigen gegen den Katholizismus gereinigt, mit Anmerkungen zum Gebrauch seiner Zuhörer" herauszugeben. In gleichem Sinne lehrten dort zwei andere Professoren; andere katholische Unterrichtsanstalten wie Erfurt, Bamberg, Salzburg u. a. m. folgten zu Anfang der 90er Jahre, während in Ingolstadt bald ein Verbot erfolgte. Kant erhielt von unbekannter Hand Herbst 1793 einen zusammenfassenden Bericht darüber zugeschickt, den er Borowski zusandte, der ihn denn auch im Anhang zu

seiner Kantbiographie veröffentlicht hat. Professor Reuß kam, um das gleich hier zu erwähnen, im September 1792 selbst mit seinem Freunde C. Stang „160 Meilen weit her" nach Königsberg, um Kant zu sehen und zu sprechen, und zwar im Auftrag und mit der Unterstützung — seines Fürstbischofs, des aufgeklärten F. L. von Erthal [*O tempora, o mores!*]. Sie wurden „über alle Erwartung freundschaftlich" von Kant aufgenommen, wie sie auch ihrerseits durch ihr offenes und gerades Wesen allgemein gefielen. Im folgenden Jahre sandte Kant seine *Religion innerhalb etc.* dem katholischen Kollegen zu mit einem Schreiben, in dem er — wenigstens in dem fragmentarisch erhaltenen Entwurf — die Vereinbarkeit seiner „moralischen" Religionslehre mit einem „empirischen", also Offenbarungsglauben, mit uns freilich nicht stichhaltig dünkenden Gründen, zu verteidigen sucht. Als König Friedrich Wilhelm II. bei seinem Einzug in Würzburg Juli 1792 u. a. auch von den Studenten in festlichem Aufzug empfangen wurde, stand auf den „Bandelieren" der Chargierten der philosophischen Fakultät: *Regiomontum in Borussia et Wirceburgum in Franconia per philosophiam unita.* Reuß starb leider schon 1798.

Außer Reuß heben wir von Süddeutschen noch den jungen Mediziner J. B. Erhard aus Nürnberg hervor, der von Wolf und Mendelssohn ausgegangen, dann aber durch das Studium der Kritik 1785/86 bekehrt worden war. Noch mehr wirkten die ethischen Schriften auf ihn. Fühlte er schon bei dem Lesen der *Grundlegung* „ein Wonnegefühl durch alle Glieder strömen" (an Kant, 12. Mai 1786), so verdankte er, nach dem Bekenntnis in seiner Selbstbiographie, eine „Wiedergeburt seines ganzen inneren Menschen" der Kritik der praktischen Vernunft, die ihn immer wieder zu „Tränen der höchsten Wonne" hinzureißen und aus Stimmungen der Niedergeschlagenheit und des Pessimismus aufzurichten vermochte. Winter 1790/91 trat er in Jena in vertrauten Verkehr mit Reinhold und Schiller; im folgenden Sommer reiste er über Göttingen, Kopenhagen, wo er in Baggesen einen begeisterten Gesinnungsgenossen gewann, nach Königsberg. Dort verlebte er im Umgang mit dem geliebten Meister „selige Tage", weniger von ihm Erläuterungen erbittend,

als ihm für die geschenkte Wonne dankend. Auch Kant bedauerte es in einem späteren Briefe, ihn nicht näher zu haben, „den ich unter allen, die unsere Gegend je besuchten, mir am liebsten zum täglichen Umgang wünschte" (Kant an Erhard, 21. Dez. 1792).

Mit unseren letzten Mitteilungen sind wir schon über das Jahrzehnt 1781—90 hinausgekommen. Einen passenden Abschluß zu unserer Skizze würde ein Auszug aus dem Briefe Johann Benjamin Jachmanns (älteren Bruders des Kant-Biographen) bilden, der dem „ewig teuren Lehrer und Freund" am 14. Oktober 1790 ausführlichen Bericht über seine Reise von Paris, wo er das Nationalfest mitgemacht, über Straßburg, Mainz, Frankfurt, Marburg, Göttingen, Hannover und Braunschweig nach Halle abstattete. Allein wir müssen den Leser auf das über ein Dutzend Druckseiten füllende Schreiben selbst verweisen und wollen nur erwähnen, daß er in ihm höchst anschaulich eine ganze Reihe von Kants gelehrten Korrespondenten schildert, die er, zum Teil mit Empfehlungsschreiben desselben ausgerüstet, besuchte: so Georg Forster in Mainz, Bering in Marburg (der doch noch immer schief angesehen wurde und *in ecclesia pressa* lebte), Blumenbach, Lichtenberg (der sich besonders stolz auf den Brief des „Propheten aus dem Norden" zeigte), Kästner und Feder in Göttingen, Rehberg in Hannover, Jakob, Beck und den „Dr. und jetzigen Bierschenken" Bahrdt in Halle.

b) *Die Rezension von Herders ‚Ideen'.*

Wenn unser Philosoph auch in diesem Jahrzehnt seine wertvolle Zeit vor allem dem Ausbau seines Systems widmete — er erklärte Schütz, sich nicht selbst „mit Widerlegungen mehr aufhalten zu wollen" (23. März 1787) —, so konnte er doch nicht umhin, sein gewichtiges Wort in die Wagschale fallen zu lassen, wo man es besonders dringlich forderte, oder wo er gar seine eigene Lehre bedroht sah. Dahin gehören drei Abhandlungen, mit denen er in, wir würden heute sagen, „aktuelle" Fragen der Zeitphilosophie eingriff: 1. die zwei Rezensionen von Herders *Ideen* (Januar und November 1785); 2. das entscheidende Wort in dem Mendelssohn-Jacobischen Streite durch den Aufsatz über das *Sich im Denken Orientieren*

(1786), und 3. die Streitschrift gegen Eberhard (1790). Von ihnen hat die letzte am wenigsten allgemeine Bedeutung, auf die der zweiten werden wir noch kurz zurückkommen. Bezüglich der Entstehung und des Inhalts beider verweisen wir auf unsere Einleitungen zu ihrer Ausgabe[1]). Die interessanteste ist, schon wegen der Persönlichkeit des Behandelten, die Rezension von Herders *Ideen*.

Herder hatte sich die Mahnung des einstigen Lehrers, weniger mit dem Gefühl zu arbeiten und zu klarer Ruhe des Denkens sich durchzuringen (vgl. oben S. 72), nicht zu Herzen genommen. Er ging vielmehr Bahnen, die einem anderen Königsberger verwandter waren. Statt die Kritik der reinen Vernunft, die er sich 1782 angeschafft, gründlich zu studieren, verließ er sich im wesentlichen auf das Urteil des „Magus" (Hamann), der, von ihm aufgemuntert, eine freilich nicht veröffentlichte *Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft* verfaßte. Gleich Hamann sah auch Herder in Kants Kritik nur das Bestreben, die abstrakte Vernunft unabhängig von aller Erfahrung, Überlieferung und sinnlicher Anschauung zu machen, d. h. am letzten Ende ein Versinken in leeren Formalismus und bloßen Wortkram. Indes hielt auch er sich von einem öffentlichen Auftreten gegen den immer noch von ihm verehrten früheren Lehrer zurück.

Da übernahm Kant — wie wir gesehen haben, auf Schütz' dringende Aufforderung — die Besprechung des ersten Teils von Herders *Ideen* im ersten Heft der *Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung* (Januar 1786). Er ließ dem einstigen Schüler alle Gerechtigkeit widerfahren: rühmte seinen „vielumfassenden Blick", seinen Scharfsinn im Aufsuchen von Analogien, seine kühne Einbildungskraft, den großen Gedankengehalt, den bei einem Theologen seltenen Freimut, und im einzelnen „manche eben so schön gesagte, als edel und wahr gedachte Reflexionen". Allein er vermißte die von einer Philosophie der Geschichte zu verlangende „logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe" und riet ihm, in den künftigen Teilen weniger mit Winken, Mutmaßungen und einer, „es sei durch Metaphysik oder durch

[1]) In *Bd. 46* der *Philos. Bibl.*

Gefühle", beflügelten Einbildungskraft als vielmehr durch „bestimmte Begriffe, beobachtete Gesetze und behutsame Schlüsse" zu wirken. Ebenso lobte er in der Besprechung des zweiten Teils zwar die meisterhafte Disposition, die sinnreichen Urteile, die vielen poetischen Schönheiten, hatte aber auszusetzen, daß die Philosophie vielfach durch diesen poetischen Geist überwuchert würde, daß manchmal die kühnen Metaphern, poetischen Bilder und mythologischen Anspielungen dazu dienten, den Gedankenkern zu verdecken. Kein Wunder, daß der an sich schon empfindliche Herder sich durch diese Rezensionen gekränkt fühlte und in seiner kleinen Schrift *Gott* Kants leere Wortphilosophie, seine vermeintliche Loslösung von aller Erfahrung, seine Bestreitung aller Gottesbeweise tadelte. Charakteristisch ist das Urteil Schillers, der damals noch nicht Kantianer war, über Herders Schrift: „Der Anfang, der von Spinoza handelt, hat mir gefallen. Das übrige hat keine Klarheit für mich. Herder haßt (!) Kanten, wie Du wissen wirst" (Schiller an Körner, 24. Juli 1787). Zum offenen Ausdruck dieses Hasses sollte es erst später kommen.

Die Differenz zwischen Herder und Kant hängt, obgleich mehr innerlich als äußerlich, mit der Jacobi-Mendelssohnschen Angelegenheit zusammen. Die letztere erregte deshalb vom Herbst 1785 an etwa zwei Jahre lang so eifrig die gebildeten Kreise Deutschlands auch über die Fachgrenzen hinaus, weil sich mit ihr ein Streit allgemeinerer Art verband. Auf der einen Seite standen die eifrigen Verfechter der Aufklärung, die ihr geistiges Zentrum und ihren stärksten Ausdruck in Biesters mehrgenannter *Berlinischen Monatsschrift*, ihren Gönner in dem Minister Friedrichs des Großen, Freiherrn von Zedlitz, fanden; auf der anderen die Vertreter der Gefühls- und Glaubensphilosophie, deren extremsten Ausdruck Kants sonderbarer „Freund" und Landsmann Hamann darstellte, und deren philosophische Hauptvertreter Herder und mehr noch Friedrich Heinrich Jacobi (Düsseldorf) waren. Hamann, der übrigens selbst gegen Herder seinen „armen Kopf" gegenüber demjenigen Kants mit einem „zerbrochenen Topf, — Ton gegen Eisen" verglich (1. Juli 1781), tritt in diesen Kämpfen mehr zurück;

zudem starb er gegen Ende dieses Zeitraums in Münster. Beide Teile wandten sich nun an den kritischen Philosophen, der philosophisch weder mit Mendelssohn noch mit den „Jacobiten" ganz einig war und demgemäß seine Entscheidung in dem Aufsatz *Über das Orientieren* fällte. Doch nicht mit diesem, an anderer Stelle *(Ph. Bibl. Bd. 46b, S. XXVIII ff.)* von uns behandelten, philosophischen Schiedsspruch haben wir es jetzt zu tun, sondern mit den an diesen Streit sich heftenden allgemeinen Zeiterscheinungen, die auf eine

c) *Beginnende geistige Reaktion in Preußen*

hindeuteten. Bereits am 15. Oktober 1783 hatte Plessing an Kant geschrieben: „Die Schwärmerei wandelt schon mit mächtigen Schritten heran", obwohl nicht „jedem bekannt" sei, von welchen Seiten die neue Gefahr drohe. Und als der Philosoph um nähere Aufklärung bat, äußerte er sich ausführlich in einem Briefe vom 15. März des folgenden Jahres. Kant habe richtig auf die Jesuiten geraten, stelle sich aber die von ihnen drohende Gefahr zu gering vor. „Unter allen möglichen Gestalten und Konnexionen" trieben sie jetzt ihr Wesen, unter [Frei-] Maurern, Katholiken und Protestanten, Prinzen und Fürsten. An Geisterbannerei und Goldmacherei glaube man in den vornehmsten Berliner Kreisen. Auch eine „sehr große Person in Potsdam" — gemeint ist offenbar der künftige Thronfolger, der 1781 in den Orden der „Rosenkreuzer" eingetreten war — gehöre diesen Kreisen an. Eine geheime Gesellschaft, deren Logen über ganz Deutschland und die Nachbarländer verbreitet seien — eben die „Rosenkreuzer" [K. V.] — arbeite der Aufklärung als vermeintlicher „Atheisterei" und „Werk des Teufels" entgegen. Möchte doch der große König nur noch zwanzig Jahre leben können! Kant aber möge seine Feder für die Sache „der Vernunft und der Menschlichkeit" führen. Das tat denn auch Kant von selbst in seinem mehrerwähnten Aufsatz von 1786, ohne sich jedoch durch übereifrige Freunde „unseres Moses", wie Markus Herz, in allzu scharfen Grimm gegen den „lumpigten Schwarm" der „unvernünftigen Jacobiten" (Herz an Kant, 27. Febr. 1786) hineintreiben zu lassen. Er wird zwar mit Biester

gedacht haben: „Freilich wird die Sache der Schwärmerei zu arg in den Schriften der modischen Philosophen, Demonstration wird verworfen, Tradition (die niedrigste Art des Glaubens) wird empfohlen und über Vernunftbeweise erhoben" (Biester an Kant, 6. März 1786). Aber er wandte sich doch mehr warnend als scheltend an die „Männer von Geistesfähigkeiten und erweiterten Gesinnungen" (Jacobi, Herder u. a.): sie möchten nicht durch ihre unbesonnenen Angriffe die Freiheit des Denkens gefährden, „das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lastern noch übrig bleibt". Denn Schwärmerei und „Erleuchtung" (es gab auch einen Orden der „Illuminaten"!) würden schließlich entweder zum Aberglauben oder zur völligen Gesetzlosigkeit im Denken und Wollen führen, damit aber das Eingreifen der Obrigkeit bewirken.

Ein solches schien zwar in der ersten Zeit nach des alten Königs Tod noch nicht eintreten zu sollen. Kant wurde, wie wir sahen, als Rektor bei der Huldigung in Königsberg von dem neuen Monarchen „huldvoll" empfangen, ja erhielt sogar später als besondere Anerkennung die persönliche Zulage (s. oben). Als Jakob aus Halle Sommer 1787 in Berlin war, munterte Zedlitz ihn „sehr lebhaft" auf, Kants Philosophie in Halle zu verbreiten, und Hertzberg sprach „mit großer Wärme" von Kant. Auch der alte Freund Berens berichtet am 5. Dez. 1787 aus Berlin: „Noch herrscht hier . . . dieselbe Denk- und Preßfreiheit". Ja, noch im Herbst 1788 wurde der junge Kiesewetter auf Staatskosten nach Königsberg geschickt, um Kantische Philosophie an der Quelle zu studieren und sie später bei Hofe zu lehren. Aber schon war die Wendung der Dinge eingetreten. Am 3. Juli 1788 war der orthodoxe Theologe Joh. Christoph Wöllner — den einst eine Randbemerkung des großen Friedrich als einen „betriegerischen und Intriganten Pfafen, weiter Nichts" charakterisiert hatte — aus „besonderem Vertrauen" König Friedrich Wilhelms II. an Stelle von Zedlitz zum Justizminister und Chef des geistlichen Departements ernannt worden. Und bereits sechs Tage später erschien dessen berüchtigtes Religionsedikt, das darauf hinwies, daß sogar Lehrer des lutherischen und kalvinischen Glaubensbekenntnisses die Grundwahrheiten der hl. Schrift zu

untergraben versuchten und unter dem falschen Schein der Aufklärung in unverschämter Weise zahllose Irrtümer verbreiteten. Zwar solle die in Preußen von jeher geübte Toleranz und Gewissensfreiheit bleiben, aber nur so lange, wie jeder seine eigene Meinung „für sich behalte" und „sich sorgfältig hütet, andere . . . in ihrem Glauben wankend zu machen". Ganz folgerichtig stellte dann ein neues Zensur-Edikt vom 19. Dezember 1788, um „der Zügellosigkeit der jetzigen sogen. Aufklärer" und der „in Preßfrechheit ausartenden Preßfreiheit" die nötigen Schranken zu setzen, alle im Inland verfaßten und nach dem Ausland (d. i. Nicht-Preußen) eingeführten Schriften unter strenge Kontrolle; der König erwarte, daß die Zensur „dem steuere, was wider die allgemeinen Grundsätze der Religion, den Staat und die bürgerliche Ordnung sei . . ."

Indes schien das Religionsedikt anfangs ohne Wirkung zu bleiben. Die liberalen Theologen Spalding und Teller predigten, wie Berens aus Berlin an Kant schreibt, freier als je; ein anderer wolle Luthers Schriften über Denkfreiheit in Glaubenssachen drucken lassen, darunter den Satz: „Die Junker, Bischöfe und Fürsten sind Narren, die sich in Glaubens Sachen was anmaßen." Berens selbst riet, als Pendant ähnliche Stellen aus des verstorbenen Königs Schriften zu veröffentlichen. Er bat, wie schon andere vor ihm, den Philosophen, sich über diese Dinge demnächst in Biesters Monatsschrift zu äußern.

Inzwischen war Kiesewetter, durch Kants „Unterricht, Güte und väterliche Sorgfalt" für den Königsberger Philosophen als seinen „zweiten Vater" ganz gewonnen, Herbst 1789 nach Berlin zurückgekehrt. Durch ihn erhielt von da an Kant fortlaufend Kenntnis von den intimeren Vorgängen. Zedlitz hatte sich November 1789 schon ganz ins Privatleben zurückgezogen, aber Hertzberg lud Kiesewetter zu sich ein und sagte vieles zu Kants Lobe. Selbst Wöllner, der als beinahe unzugänglich galt und auch dem jungen Manne erst nach vergeblichen Gängen aus besonderer Gnade eine Audienz gewährte, gedachte ihm gegenüber damals noch Kants „mit großer Achtung" und tat, als ob die Gewährung der Zulage an denselben in erster Linie ihm zu verdanken sei.

Wöllner wußte wohl damals selbst noch nicht, welchen entschiedenen Gegner er in dem kritischen Philosophen besaß, zumal da manche Orthodoxe aus Kants System selber den Satz herzuleiten suchten, daß wir „wegen der Eingeschränktheit unserer Vernunft doch endlich zum blinden Glauben zurückkehren müßten“[1]) (Meyer an Kant, 5. Sept. 1788). Vom 1. Dezember an hielt Kiesewetter dann Vorlesungen über Logik und über die jüngst erschienene Kritik der praktischen Vernunft, die von 20 bis 25 Zuhörern besucht wurden, auch mehrere Privatvorlesungen; u. a. der Oberhofmeisterin der jungen Prinzessin Auguste, einer Baronesse von Bielefeld, einer „jungen, schönen Dame“, die mit der Erfüllung ihrer Hofpflichten das Eindringen in die Geheimnisse des *a priori* und *a posteriori*, den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile zu vereinigen wußte, obwohl man durch die Philosophie „bei unserem Hofe nicht glänzt“! Wöllner hatte ihn zwar „in den prunkvollsten Ausdrücken“ seiner Gnade versichert, andere ihm aber geraten, sich in seinen Vorlesungen vor Spionen Wöllners in acht zu nehmen. In der Tat erschien auch in seiner ersten Vorlesung ein unbekannter junger Mann, der jedes Wort nachschrieb und durch seine „emsige Ängstlichkeit“ auffiel, übrigens in Zukunft wegblieb, nachdem Kiesewetter infolge jener Warnung die Vorsicht gebraucht, die Übereinstimmung von Kants formalem Sittengesetz mit dem Christentum zu betonen. Dieselbe Übereinstimmung legte er auch in einer gedruckten Abhandlung dar, die er dem König selbst dedizierte. Kant gegenüber rechtfertigte er diese Handlungsweise mit den Worten: „Heucheln kann und werde ich nicht; aber ich will für die gute Sache tun, was ich kann“ (3. März 1790).

Kiesewetter war inzwischen Gesellschafter des siebzehnjährigen Sohnes des Ministers Grafen Schulenburg geworden und wohnte in dessen Hause, unterrichtete auch zwei Prinzen und eine Prinzessin in den freilich ungefährlichen Fächern der physischen Geographie

[1]) Sie werden sich dabei auf den ganz anders gemeinten, aber in der Tat vieldeutigen Satz aus der Vorrede zur 2. Auflage (1787) der Kr. d. r. V. bezogen haben: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“

und Arithmetik. So erfuhr und verriet er Kant allerlei, was hinter den Kulissen vorging: sowohl von der Bigamie des Königs als von dessen kriegerischen Absichten gegen Österreich und Rußland im Frühjahr 1790, von der Günstlingswirtschaft am Hofe wie von der Leere des königlichen Schatzes usw. Interessanter für unseren Zweck sind die Nachrichten, welche die religiösen Strömungen in den oberen Regionen betreffen. Während Kiesewetter seine Vorlesungen über verschiedene Zweige der kritischen Philosophie, z. B. Anthropologie und Kritik der reinen Vernunft, fortsetzte, ja auch den Hofdamen (!) ein Kollegium zu lesen beabsichtigte (an Kant, 9. Nov. 1790), „sah der König den Herrn Jesus und saß oft Stunden und weinte", während die Königin öfters „auf Tischen und Stühlen herumtanzte und Geister sah" (*Briefw.* II, S. 253 bzw. 156). In den eigentlich regierenden Kreisen kämpften anscheinend die beiden Richtungen noch miteinander. Ein neuer, orthodoxer Katechismus z. B., der durch eine scharfe Kabinettsorder zum alleinigen Gebrauch in allen Schulen eingeführt werden sollte — auch Kant erhielt von seinem Verleger ein Exemplar des „Wisches" (Kiesewetter), das dann als Merkwürdigkeit unter seinen näheren Freunden reihum ging — wurde nach langer, erregter Verhandlung (*Briefw.* II, 185) von dem in seiner Mehrheit noch liberalen Oberkonsistorium beanstandet und die Umarbeitung eines anderen alten Katechismus beschlossen (Kiesewetter an Kant, 20. April 1790).

Unterdessen schrieb der Philosoph — März 1790 — für seinen alten Freund Borowski (vgl. S. 121) einen Aufsatz über die „jetzt so überhandnehmende Schwärmerei und die Mittel dagegen". Als Hauptmittel empfiehlt er, anstatt oberflächlichen Vielerleilernens, das gründliche Lernen des Wenigeren, sowie Pflege der echten Naturforschung durch Beobachtung und Experiment; gegenüber dem mystischen Unfug verachtendes Stillschweigen, im Falle der Verletzung der Sittlichkeit event. die Polizei! Er ahnte wohl damals noch nicht, daß man ihm gegenüber nicht stillschweigen, und daß sich die Staatsgewalt gegen seine Auffassung von Religion und Sittlichkeit ihrer Machtmittel bedienen würde.

Sechstes Kapitel.

Die Altersjahre.

1790—1804.

1. *Beginnende Altersspuren. Die Vorlesungen der letzten Jahre. Ende der akademischen Tätigkeit.*

Weshalb beginnen wir mit dem Jahre 1790 einen neuen, den letzten Abschnitt von Kants Leben? Einmal, weil in diesem Jahre die letzte der drei großen Kritiken erscheint und damit ein gewisser Abschluß seiner philosophischen Lebensarbeit erreicht ist. Dann aber auch, weil um diese Zeit die Zeugnisse über sein Altwerden, zumal aus seinem eigenen Munde, immer häufiger werden. Schon am 13. September 1785 freilich hatte er Schütz geklagt: „Ich bin schon so ziemlich alt und habe nicht mehr die Leichtigkeit, mich zu Arbeiten von so verschiedener Art so geschwinde umzustimmen wie ehedem. Ich muß meine Gedanken ununterbrochen zusammenhalten, wenn ich den Faden, der das ganze System verknüpft, nicht verlieren soll." Aber das galt doch mehr der Abwehr eines Vielerlei von zerstreuenden Arbeiten und der Konzentration auf die kritische Hauptarbeit. Erst ganz zu Ende der 80er Jahre zeigen sich deutlichere Altersspuren. Am 21. September 1791 schreibt er Reinhold: „Seit etwa zwei Jahren hat sich mit meiner Gesundheit, ohne sichtbare Ursache und ohne wirkliche Krankheit . . . eine plötzliche Revolution zugetragen, welche meine Appetite in Ansehung des gewohnten täglichen Genusses schnell umstimmte, wobei zwar meine körperlichen Kräfte und Empfindungen nichts litten, allein die Disposition zu Kopfarbeiten, selbst zu Lesung meiner Kollegien, eine große Veränderung erlitten. Nur

zwei bis drei Stunden vormittags kann ich zu den ersteren anhaltend verwenden, da sie dann durch eine Schläfrigkeit (unerachtet des besten Nachtschlafs) unterbrochen wird und ich genötigt werde, nur mit Intervallen zu arbeiten, mit denen die Arbeit schlecht fortrückt und ich auf gute Laune harren und von ihr profitieren muß . . . Es ist, denke ich, nichts als das Alter, welches dem einen früher, dem anderen später Stillstand auferlegt." Immerhin war er, nachdem er sich schon „einige Jahre vorher" zum Zweck besserer Nachtruhe daran gewöhnt hatte, die Abende niemals zusammenhängender Arbeit, sondern abwechselnder und leichterer geistiger Beschäftigung zu widmen, Anfang Dezember 1789 noch gewohnt, den ganzen Vormittag durchzuarbeiten (an Reinhold, 1. Dez. 1789). Bald darauf muß sich jene „Revolution" zugetragen haben, die ihn zu noch strengerem Haushalten mit seinen geistigen Kräften nötigte.

Die gewohnten Hauptvorlesungen setzte er indes auch in den 90er Jahren nach wie vor fort: Sommers vier Stunden Logik und vier Stunden physische Geographie nebst einem einstündigen Examinatorium über die erstere, im Winter ebensoviel Wochenstunden Metaphysik[1]) mit Examinatorium darüber und Anthropologie; und zwar in den altgewohnten Stunden, das „öffentliche" Kolleg an den 4 „Haupttagen" von 7—8, das Privatkolleg von 8—10 Uhr früh. Die Hauptvorlesungen waren auch in dieser Zeit noch von 50—80 eingeschriebenen Zuhörern besucht. Natürlich machte sich das höhere Alter jetzt stärker bemerkbar. „Schon in den Jahren achtzig des vergangenen Jahrhunderts", erzählt Rink, der ihn von 1786—89 gehört hat, „verlor sein Vortrag zuweilen an Lebhaftigkeit in der Art, daß man hätte glauben mögen, er werde einschlummern; in welcher Meinung man bestärkt werden mußte, wenn man in seiner Körperbewegung dann mit einem Mal ein plötzliches Zusammennehmen seiner abgespannt scheinenden Kräfte wahrnahm." Auch Fichte fand, als er am 4. Juli 1791 bei ihm hospitierte,

[1]) Nur einmal (Winter 1793/94) statt der theoretischen Metaphysik: Metaphysik der Sitten oder Allgemeine Praktische Philosophie und Ethik.

seine vielleicht zu hoch gespannten Erwartungen nicht befriedigt; „sein Vortrag ist schläfrig", schrieb er in sein Tagebuch. Ähnlich berichtet der junge Reusch von einer etwa drei Jahre späteren Zeit: „Seine Stimme war schwach, und er verwickelte sich im Vortrag und wurde undeutlich", so daß er — der freilich erst Fünfzehn- bis Sechzehnjährige — nur einzelne „leuchtende Blitze" in seine Seele habe aufnehmen können. Dagegen sei die geographische Vorlesung „wohl verständlich, ja höchst geistreich und unterhaltend" gewesen. Wesentlich günstiger ist das Urteil des 23jährigen Grafen Purgstall, der April 1795 als Schüler Reinholds von Kiel auf kürzere Zeit nach Königsberg und von da „strahlend wie Moses vom Gebirg Sinai" zurückkam. Nachdem er die uns schon bekannte Art, wie Kant das vorgeschriebene Kompendium benutzte, geschildert, berichtet er weiter: Alles, was dem Vortrage an Form fehle, werde reichlich durch die Vortrefflichkeit des Stoffes ersetzt. Und „wenn man einmal dahin gekommen ist, seine Stimme zu verstehen, so wird es einem nicht schwer, seinen Gedanken zu folgen. Letzt sprach er über Raum und Zeit, und mir war, als hätte ich keinen noch so verstanden als ihn". Übrigens verwies der Philosoph wohl noch öfter solche, die „genaueren Privatunterricht suchten", an jüngere Kräfte seiner Richtung, wie die außerordentlichen Professoren Pörschke und Gensichen und den späteren Herausgeber seiner *Logik*, Magister Jäsche. Pörschke las z. B. im Sommer 1795 vierstündig — Mittwoch und Samstag von 6 (!) bis 8 Uhr früh — über die Kritik der reinen Vernunft; und der Theologe Schulz kündigte für Winter 1795/96 ein Kolleg über Kants *Religion innerhalb etc.* an, das jedoch durch ein Reskript Wöllners vom 8. September „ein und für allemal" untersagt wurde.

Im Sommer 1796 hat Kant zum letzten Male Vorlesungen, dagegen anscheinend kein Examinatorium mehr gehalten, und zwar brach er sie früher als sonst ab: die physische Geographie am 13., die Logik am 23. Juli. Am 23. Juli 1796 hat also aller Wahrscheinlichkeit nach Immanuel Kant das Katheder zum letzten Male bestiegen. Für den Winter 1796/97 kündigte er zwar nochmals Metaphysik, für den Sommer 1797 sogar Logik

und physische Geographie an, mit dem Zusatz: *modo per valetudinem seniumque liceat* („wenn es mir Gesundheit und Alter erlauben"), aber in den Akten des Senats wie des Ober-Schul-Collegiums in Berlin findet sich bezüglich der drei verflossenen Semester 1796/97, 1797 und 1797/98 von Kants eigener Hand der Vermerk: „Ich habe Alters und Unpäßlichkeit halber keine Vorlesungen halten können" bzw. „hat wegen Schwäche des Alters nicht lesen können", „hat Alters und Krankheit halber nicht Vorlesungen halten können". Für die beiden folgenden Semester ist die entsprechende Eintragung von Mangelsdorff bzw. Reusch gemacht. Seitdem findet sich Kants Name überhaupt nicht mehr aufgeführt[1]).

Dekan war Kant, wie wir sahen, 1791 zum letztenmal gewesen. Das Rektorat, das ihn Sommer 1796 der Reihenfolge nach hätte treffen müssen, lehnte er schon im voraus ab, „da ich durch die Schwächen des Alters gedrungen, mich zu Führung desselben für unvermögend erklären muß", desgleichen auch eine Führung durch einen anderen in seinem Namen, und verzichtete auch freiwillig auf alle damit verbundenen „Emolumente" (Kant an Rektor und Senat, 26. Februar 1796). Einen gewissen feierlichen Abschluß erhielt Kants Zurücktreten von seiner akademischen Tätigkeit durch einen anscheinend ganz spontan erfolgten Aktus der Studentenschaft. Am 14. Juni 1797 nämlich begaben sich sämtliche Studierende in feierlichem, von mehreren Musikkorps begleitetem Zuge zu der Wohnung Kants und überreichten ihm ein zu seinen Ehren verfaßtes sechsstrophiges Gedicht, das ihn als „der Erde allergrößten Geist", der selbst einen Plato und Newton weit hinter sich zurückgelassen, feierte, und in dem es u. a. hieß:

---

[1]) Nach diesen von *A. Warda* gegebenen aktenmäßigen Feststellungen *(Altpreuß. Mon. Bd. 38, S. 84 ff.)* erledigt sich die von den Kantforschern mehrfach behandelte Frage: Wann hörte Kant zu lesen auf? Und es ergibt sich die auffallende Tatsache, daß sämtliche zeitgenössische Biographen, die sich darüber geäußert (Borowski, Jachmann, Wald, Hasse, Rink, Reusch) sowie auch Schubert in ihren Angaben unzuverlässig sind. Daß Kant, wie Arnoldt und Warda für „nicht ausgeschlossen" halten, gleichwohl noch nach Juli 1796 das eine oder das andere Mal „das Katheder bestiegen" habe, scheint uns hiernach äußerst zweifelhaft.

„Mehr denn achtzehntausend Tage schon
Sind als Lehrer ruhmvoll dir entflohn,
Und noch blickt dein Geist mit Jugendfülle
In das Heiligtum der höchsten Wahrheit,
Hellt das Dunkelste mit lichter Klarheit,
Trotz dem Schwanken seiner schwachen Hülle."

Ein Graf Lehndorff hielt eine dazu passende Ansprache. Ein Zeitungsbericht hebt ausdrücklich hervor, daß die Kundgebung „um so rührender" gewirkt habe, „als kein anderweitiger, besonderer Anlaß dazu aufgefordert hatte".

Hatte der Philosoph nun auch seine Vorlesungen aufgegeben und auf die Bekleidung der Dekan- und Rektorwürde freiwillig verzichtet, so war er darum doch keineswegs gewillt, sich gewissermaßen zwangsweise aufs Altenteil setzen zu lassen, wie dies von gegnerischer Seite 1797/98 versucht wurde. Da Kant den jeden Mittwoch stattfindenden Senatssitzungen, an denen er nie gern teilgenommen, seit 1795 dauernd ferngeblieben war, beantragte unter dem Rektorate seines Gegners Metzger sein juristischer Kollege, der Universitätskanzler Holtzhauer, daß die Senatsstelle Kants und die des in gleichem Falle befindlichen Professor Reccard künftig durch zwei „Adjunkten" ersetzt werden sollten. Dagegen protestierte Kant in einer ausführlichen geharnischten Erklärung, in der er Holtzhauers Antrag als „unrichtig in seiner Angabe, widersprechend in seinem Plane und beleidigend in seiner Zumutung" energisch zurückwies. Er und Reccard hätten sich durch ihr Fehlen im Sitzungszimmer des Senats keineswegs für *emeritos* erklären wollen, d. h. für „einen, der, nachdem er gänzlich von der Academie Abschied genommen, jubiliert, d. i. in den Ruhestand und auf Pension gesetzt ist: ein Gebrauch, der bei uns unerhört ist und auch wohl immer bleiben wird". Das ostpreußische Ministerium gab denn auch auf einen nochmaligen Antrag Holtzhauers alsbald die ihm gebührende Antwort: daß es nicht „gemeinet" sei, „denen Professoren Reccard und Kant, welche der Academie viele Jahre hindurch mit Ruhm und Nutzen gedient haben, und zu denen Wir das Vertrauen hegen können, daß sie, soviel ihre Kräfte es gestatten, auch darin fortfahren werden, Gehülfen für ihre akademischen Geschäfte beizuordnen, zumalen sie selbst darum nicht angesuchet haben" (31. Juli 1798).

Erst am 14. November 1801 legte Kant, dem Beispiele seines bei weitem jüngeren Freundes Kraus folgend, seine Senatsstelle nieder, allerdings auf Anregung eines Schreibens von Rektor, Kanzler und Senat vom 12. November, das ihm alle Emolumente, auf die er nicht selbst schon verzichtet, *ad dies vitae* überließ. Dies nicht mehr von ihm geschriebene, sondern nur noch unterzeichnete Schriftstück ist die letzte amtliche Erklärung Kants.

2. *Weitere Ausbreitung der Kantischen Philosophie in den 90er Jahren.*

A. *In Deutschland.*

Kants Philosophie setzte ihren Siegeszug in den 90er Jahren zunächst weiter fort, bis etwa gegen Mitte derselben nicht bloß der von Anfang an selbständigere Fichte, sondern auch bisherige eifrige Anhänger wie Reinhold und Beck eigene Wege zu gehen begannen. Da wir keine Geschichte des Kritizismus zu schreiben haben, behandeln wir den Gegenstand auch hier wieder nur im Überblick und in erster Linie von dem Gesichtspunkt aus, wie er in dem erhaltenen Briefwechsel zum Ausdruck, mithin zur eigensten Kenntnis des Philosophen kam.

In Jena dauerte die Begeisterung für Kant auch zu Anfang der 90er Jahre fort. In seinem Kantkolleg hatte Reinhold im Winter 1790/91 95, im folgenden 107, im darauffolgenden sogar 158 Zuhörer, also weit mehr als der Meister selbst (Reinhold an Kant, 21. Januar 1793). Hier wurde vor allem — nicht sowohl durch äußere Eindrücke, als durch mehrjähriges eindringendes Studium — Schiller gewonnen, der dann seinerseits wieder seine Freunde Wilhelm von Humboldt und (von 1794 an) Goethe beeinflußte. Da wir diesen Dingen an anderem Orte[1]) eine eingehende Darstellung gewidmet haben, so sei an dieser Stelle nur auf die dadurch entstandenen persönlichen Beziehungen hingewiesen.

Schiller ließ zuerst im Juni 1789 durch Reinhold den kritischen Philosophen seiner „warmsten und innigsten" Verehrung versichern, worauf ihm dieser im Herbst

[1]) *Karl Vorländer, Kant—Schiller—Goethe. Leipzig 1907.*

durch den in Königsberg gewesenen Hufeland einen Gegengruß zusandte. In nähere Beziehung gerieten beide erst, als Biester im Oktober 1793 den Philosophen auf Schillers *Anmut und Würde* aufmerksam machte, woraufhin dann Kant in einer Anmerkung der 2. Auflage seiner *Religion innerhalb etc.* (S. 22f.) auf Schillers Einwendungen gegen seinen „Rigorismus" in liebenswürdigster Weise zurückkam, was den Dichter mit größter Freude erfüllte. Dieser benutzte dann die Einladung zur Mitarbeit an den *Horen*, die er am 13. Juni 1794 an Kant ergehen ließ, um ihm „für die Aufmerksamkeit zu danken, deren Sie meine kleine Abhandlung gewürdigt und für die Nachsicht, mit der Sie mich über meine Zweifel zurechtgewiesen haben". Da Kant auf diesen Brief nicht erwiderte, sandte ihm Schiller dreiviertel Jahre später die beiden ersten Hefte der *Horen* mit der nochmaligen Bitte um Mitarbeit in einem kurzen Begleitschreiben zu. Auf diesen Brief vom 1. März 1795 antwortete dann endlich Kant am 28. desselben Monats, daß ihm „die Bekanntschaft und das litterärische Verkehr" mit einem so „gelehrten und talentvollen" Manne wie Schiller „anzutreten und zu kultivieren" nur erwünscht sein könne, und daß er dessen Ästhetische Briefe vortrefflich finde; für den erbetenen Beitrag zu den Horen bittet er um Aufschub. Allein nicht einmal zur „Kultivierung" der wissenschaftlichen Korrespondenz mit dem „Gelehrten" Schiller ist es gekommen. Den Dichter scheint er kaum gekannt zu haben. Er war, ähnlich Friedrich dem Großen, in seinem poetischen Geschmack durchaus ein Mann der alten Schule[1]), Haller, Pope und Wieland, daneben einige Satiriker wie Liskow, Kästner u. a. die von ihm bevorzugten Dichter. Auch von Goethe hat er deshalb, wenn er auch seinen Namen gekannt hat, „nie Notiz genommen", wie dieser selbst sich noch wenige Jahre vor seinem Tode zu Eckermann äußerte.

[1]) Auch er selbst hat nach der Sitte der Zeit Gedenkverse auf verstorbene Kollegen verfertigt, von denen sechs aus den Jahren 1770—1782 stammende erhalten sind (*Briefw.* III, 421—423). Sie sind in der hergebrachten Form des Alexandriners gehalten und zeigen nicht den mindesten Flug der Phantasie, dagegen, wie zu erwarten, klare Verständigkeit und echten sittlichen Gehalt.

Von anderen Dichtern wandte sich Kosegarten mit einer begeisterten Zueignung (*Briefw. II, 369—71*) und einem warmen Verehrungsbrief (*ebd. II, 146—48*) an den Philosophen. Auch Jean Paul war für die Ethik des Königsberger Philosophen begeistert. Er schrieb einem vertrauten Freund (Pfarrer Vogel) am 13. Juli 1788: „Kaufen Sie sich ums Himmels willen zwei Bücher: Kants Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten und Kants praktische Vernunft. Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal."

Nach Jena kam zu Ostern 1794 als Anhänger Kants auch J. G. Fichte. Dieser war anfangs Juli 1791 nur deshalb nach Königsberg gereist, um den Mann, dem er, nachdem er vorher „in mancherlei Labyrinthen herumgeirrt", seit kurzem „alle seine Überzeugungen und Grundsätze", dem er seinen „Charakter bis auf das Bestreben, einen haben zu wollen" verdankte, näher kennen zu lernen. Um ihm zu beweisen, daß er keiner seiner Durchschnittsverehrer sei, schrieb er dann in vier Wochen tiefster Zurückgezogenheit daselbst seinen *Versuch einer Kritik aller Offenbarung,* den er Kant dedizierte und überschickte. Dieser verwandte sich nun mündlich und schriftlich lebhaft für den „jungen, brotlosen Mann", dessen Bedeutung er erkannt hatte, bei Borowski, dem Schwager des Verlagsbuchhändlers Hartung, und bewirkte so, daß dieser die von dem großen Philosophen empfohlene Schrift in Verlag nahm. Sie erschien — nicht ohne daß der Verfasser vorher Schwierigkeiten mit der Zensur der Hallenser theologischen Fakultät gehabt hatte — Ostern 1792, und zwar durch ein Versehen [oder eine Spekulation?] des Verlegers anonym. Da man sie infolge des Titels und Druckorts allgemein für ein Werk Kants hielt, dessen Religionsphilosophie man gerade damals mit Spannung erwartete, so wurde der bis dahin unbekannte Verfasser durch sie mit einem Schlage berühmt. Er erhielt — zumal da Kant ihn bei seiner Aufdeckung des wahren Sachverhalts in der Jenaer Literaturzeitung warm anerkannte — bald eine Aufforderung zur Mitarbeit an der letzteren und Ende Dezember 1793 den durch Reinholds Fortgang nach Kiel freigewordenen philosophischen Lehrstuhl der Jenaer Universität. Anfangs voll be-

geisterter Verehrung für seinen Meister und Wohltäter — noch am 20. September 1793 versichert er ihn, daß „der Gedanke an Sie immer mein Genius sein wird" —, wandte er sich infolge seiner in anderer Richtung sich vollziehenden philosophischen Entwicklung allmählich von ihm ab. Der anfangs rege Briefwechsel wird immer sporadischer, abfällige Urteile Kants gelangten immer häufiger zu Fichtes Ohren, und jener riet ihm selbst in einem Briefe vom Dezember 1797, anstatt fruchtloser Spitzfindigkeit seine treffliche Gabe populärer Darstellung zu kultivieren, worauf Fichte sofort erwidert, er denke nicht daran, der „Scholastik" den Abschied zu geben, treibe sie vielmehr mit Lust und Leichtigkeit, sie stärke und erhöhe seine Kraft. Der endgültige Bruch erfolgte im Jahre 1799, indem Kant in einer öffentlichen Erklärung der Jenaer Literaturzeitung Fichtes Wissenschaftslehre als ein „gänzlich unhaltbares" System und ihren Verfasser als einen falschen, ja hinterlistigen „Freund" bezeichnete, worauf Fichte in derselben Zeitschrift, in Gestalt eines offenen Briefes an Schelling, sehr gemäßigt antwortete, während er allerdings in einem Privatbriefe an den letzteren Kants Philosophie, in Nicht-Fichteschem Sinne aufgefaßt, für „totalen Unsinn" und in einem ebensolchen an Reinhold den Königsberger Weisen für einen „Dreiviertelskopf" erklärte.

In Berlin wirkte, wie wir schon aus dem vorigen Kapitel wissen, Kiesewetter für die Kantische Lehre. Zu dem jüdischen Kreise von Kantverehrern, der sich hier um Markus Herz und andere frühere Schüler des kritischen Philosophen sammelte, gehörte als ihr scharfsinnigster Kopf seit Ende der 80er Jahre der 1753 geborene Salomo Maimon, der „die besten Jahre seines Lebens in den litthauischen Wäldern, entblößt von jedem Hilfsmittel zur Erkenntnis der Wahrheit" zugebracht hatte und nun durch die Unterstützung wohlgesinnter Berliner Glaubensgenossen in den Stand gesetzt war, seinen heißen Wissenschaftsdurst zu stillen (an Kant, 7. April 1789). Als Kant einen Teil des ihm zugesandten Manuskripts der Lektüre gewürdigt und ihm geschrieben hatte, daß dasselbe „in der Tat kein gemeines Talent zu tiefsinnigen Wissenschaften verrate", war er hocherfreut;

noch mehr darüber, daß der Philosoph in einem langen Briefe an M. Herz (26. Mai 1789, *Briefw. II*, 48—55) ausführlich auf seine Einwendungen eingegangen war, da niemand von seinen Gegnern „ihn und die Hauptfrage so wohl verstanden" und „wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen soviel Scharfsinn besitzen möchten als Hr. Maymon". Er ließ sich dadurch bestimmen, ihm in den folgenden Jahren immer neue Erzeugnisse seiner literarischen Tätigkeit zuzuschicken, und, als Kant darauf nicht mehr antwortete, ihn sogar durch einen dritten, den ihm befreundeten G. W. Bartoldy, an sich erinnern. Auch der letzterhaltene Brief vom 2. Dezember 1793 erbittet, obwohl er sich selbst seiner „unschicklichen Zudringlichkeit bewußt" bekennt, wieder Kants Urteil über seine neueste Schrift.

Aus Marburg konnte der treue Bering März 1793 von neuen Fortschritten berichten. Ein dortiger Theologieprofessor Zimmermann zählte zu Kants früheren Schülern, ein anderer, der zum Jus übergegangene Robert, war durch Bering selbst zum Kritizismus bekehrt worden; der Philologe L. Creuzer wandte sich an ihn, und der Buchhändler Krieger bat, eine Sammlung seiner neueren kleineren Abhandlungen in Verlag nehmen zu dürfen. Auch ein Schwiegersohn Jung-Stillings, der Landpfarrer Schwarz in Dexbach bei Marburg, unterstützte diese Bitte in einem längeren, ehrfurchtsvollen und von der Sendung einer religionsphilosophischen Schrift begleiteten Briefe.

In Göttingen kamen zu den bisherigen Freunden neue hinzu: so der Theologe Stäudlin, den Kant später (1798) durch die Zueignung seines *Streits der Facultäten* ehrte, und der Ästhetiker Bouterwek, den Kant u. a. in einem sehr erfreuten, ja schmeichelhaften Briefe (vom 7. Mai 1793) zu dem ihm selbst versagten „seltenen Talent" beglückwünschte, „scholastische Genauigkeit in Bestimmung der Begriffe mit der Popularität einer blühenden Einbildungskraft vereinigen zu können".

Auf J. S. Beck in Halle setzte Kant zu Anfang der 90er Jahre große Hoffnungen. Er sollte zur größeren Verbreitung des Systems einen Auszug aus demselben ausarbeiten, worüber sich eine lebhafte Korrespondenz zwischen beiden entspann. Doch ist es nur zu jener Be-

arbeitung einer von Kant später verworfenen längeren Einleitung zur Kritik der Urteilskraft gekommen, die wir heute unter dem Titel *Über Philosophie überhaupt* besitzen. In seiner Schrift: *Einzig möglicher Standpunkt, aus dem die kritische Philosophie beurteilt werden muß* (1796) ging dann Beck — anscheinend, ohne sich dessen zunächst ganz bewußt zu sein — in ähnlicher Weise über Kant hinaus, wie vorher Reinhold in seiner *Neuen Theorie des Vorstellungsvermögens*. Dagegen erhielt unser Philosoph zu Halle einen neuen treuen Anhänger in J. H. Tieftrunk, der von der Regierung ursprünglich zur Vermittlung von Theologie und Philosophie dorthin gesandt war, bald aber ganz zum Kritizismus überging. Er war es auch, der mit Kants Autorisation dessen *Vermischte Schriften* (Halle, 3 Bde., 1797—99) herausgab, nachdem der Wunsch dazu schon oft — in Zeitschriften wie in Briefen an Kant — geäußert, auch schon mehrere Nachdrucke einzelner erschienen waren und der Philosoph seine 1793 gehegte Absicht, sie selbst verbessert zu edieren (Borowski S. 83 Anm.), aufgegeben hatte.

In dem benachbarten Magdeburg stiftete der reformierte Prediger Mellin, der später das bekannte große sechsbändige Lexikon zum leichteren Verständnis der Kantischen Schriften verfaßte, eine philosophische Gesellschaft zur Verbreitung der kritischen Philosophie. — In Gießen wirkte seit 1791 Schmid und, nachdem dieser zwei Jahre darauf wieder nach Jena zurückgekehrt, Snell in kantfreundlichem Sinne, in dem kurtrierschen Bonn B. Fischenich, der in Jena unter Reinhold studiert hatte und 11. Februar 1793 von Schiller zu dem Erfolge seiner Verkündigung des dort noch ganz neuen „Evangeliums" von Kant beglückwünscht wird. In Erlangen bekennen sich die Theologen Ammon (später in Göttingen) und Seiler zu ihm. Selbst Gegner, wie Flatt in Tübingen, schreiben doch ehrfurchtsvoll an ihn; Flatt verwahrt sich u. a. entrüstet dagegen, der Verfasser einer Schmähschrift: *Kritik der schönen Vernunft, von einem Neger* zu sein.

Auch im „katholischen Teutschland" machte die kritische Philosophie, nach den ausführlichen Mitteilungen des treuen Reuß an den Meister (1. April 1796), weitere Fortschritte. Von Würzburg selber berichtet er: „Die

Professoren der Theologie und Rechtsgelahrtheit modeln fast alle, wo nicht die Wissenschaft, die sie lehren, wenigstens die Art ihres Vortrags nach Ihren Grundsätzen, sogar beim Religionsunterricht benutzt man Ihre Grundsätze, in Katechese u. in Predigten: bloß um Kantische Philosophie bei mir zu hören, kommen viele Fremde hierher." Ja sogar Mädchen und Frauen waren eifrige Kantianerinnen, in vielen Frauenzimmergesellschaften bildete Kants System „stets das Lieblingsgespräch"! (Stang an Kant, 2. Okt. 1796). Nicht ganz so gut, aber doch „ziemlich hell", fährt Reuß' Bericht fort, sehe es auf den Hochschulen zu Bamberg und Heidelberg aus, „desto finsterer in Bayern, Schwaben und der katholischen Schweiz". Aber auch in diesen Gegenden glaubte er ein Jahr später durch ein „Vorlesbuch in lateinischer Sprache" — die dort allein erlaubte — festeren Fuß gefaßt zu haben. — Schlimmer stand es in Österreich, wo die kritische Philosophie „als Feindin erklärt" war, wie Stang nach einer Wiener Reise meldet. Der Kaiser — nicht mehr der freisinnige Josef II., sondern der beschränkte Franz — war „ganz dagegen eingenommen" und, als ihm der Studiendirektor v. Birkenstock dieselbe anpries, „drehte sich der Kaiser herum und sagte: Ich will einmal für allemal von diesem gefährlichen System nichts wissen". Ein ungarischer Professor wurde, infolge der Kabalen der „ganzen hohen Geistlichkeit" gegen ihn, wegen des „verderblichen, zum Skeptizismus führenden Systems" abgesetzt, ebenso der „Rektor der Philosophie von Grätz" [Graz oder Königgrätz?], in welchem letzteren Orte mehrfache Nachdrucke Kantischer Schriften erschienen sind.

Als Kuriosum sei endlich noch erwähnt, daß im Jahre 1793 im Mecklenburgischen ein angeblicher Magister Kant umherzog, der sich als — Sohn unseres Philosophen ausgab und „das dortige, besonders das literarische Publikum brandschatzte", so daß die Jenaer Literaturzeitung von diesem „Vagabonden" zu warnen sich gedrungen fühlte. Kant schickte die betreffende Nummer (41) selbst seinem Biographen Borowski zu (a. a. O. S. 93 Anm.).

B. *Im Ausland.*

Aber auch über die deutschen Grenzen hinaus dringt Kants Philosophie jetzt vor. Daß sie in den benachbarten russischen, aber von zahlreichen Deutschen bewohnten Ostseeprovinzen Eingang fand, war natürlich, studierten doch unausgesetzt viele Kur- und Livländer in Königsberg, für die der Philosoph sogar eine gewisse Vorliebe besessen haben soll. Die Mitteilung von Kants Bruder haben wir schon gehört, in Mitau wirkte sein früherer Schüler C. W. Cruse für seine Lehre; und ein dem russischen Heere als Offizier angehörender Freiherr von Ungern-Sternberg, den die Kritik der reinen Vernunft nach langem Umherirren aus den „philosophischen Wäldern und Morästen" gerettet hat, versichert ihm, seine Philosophie werde in seinem Vaterlande Livland „mit Vergnügen und Fleiß" studiert, was Kant als „echtem Kosmopoliten" gewiß Freude machen werde. Von der Petersburger Akademie der Wissenschaften wurde er durch ein — heute noch auf der Königsberger Universitätsbibliothek aufbewahrtes — Patent, unterzeichnet von der Fürstin Daschkow als Präsidentin und Euler, dem Sohn des bekannten Mathematikers und Philosophen, als Sekretär, am 28. Juli 1794 zum auswärtigen Mitglied ernannt.

Ebenso teilte ihm aus Siena in Toskana ein Graf Vargas am 4. April 1798 seine Aufnahme unter die 40 Unsterblichen der dortigen italienischen Akademie mit.

Der Däne Baggesen nannte ihn „Messias den Zweiten". In Holland wirkte seit 1792 besonders Paulus van Hemert für den Kritizismus, begründete im Verein mit anderen 1798 eine besondere Zeitschrift, das *Kritische Magazin,* und in Amsterdam eine *Critische Gesellschaft;* auch begann man bereits einzelne Schriften Kants ins Holländische zu übersetzen (vgl. den Bericht von Glover an Kant, 16. Februar 1802). Aus Leiden sandte ihm Professor Wyttenbach die Biographie seines alten Schulkameraden Ruhnken, aus Utrecht ein Baron von Uttenhoven dem „premier Philosophe de l'Univers", dem Verfasser der „immortelle Theorie du Ciel", seine Übersetzung von Lamberts „Kosmologischen Briefen"; und H. van Bosch gar besang in 328 lateinischen Hexametern die kritische Ethik (van Bosch an Kant, 6. Juli 1799).

In Englands Hauptstadt eröffnete im März 1794 ein treuer Schüler von Kant und Kraus, namens Nitzsch, stark besuchte Vorlesungen über die kritische Philosophie — nach der ersten kam es zu einer großen Disputation —, die den ganzen Sommer über dauerten und im Winter fortgesetzt wurden. Ferner übersetzte Richardson, der in Halle durch Jakob und Beck in Kants Lehre eingeführt worden war, verschiedene Schriften desselben ins Englische, wobei er allerdings gestand, es sei sehr schwer, seine „in der Empirie berauschten" Landsleute zu dem kritischen Idealismus zu führen; sei es ihm selbst doch nicht besser gegangen (Richardson an Kant, 21. Juni 1798).

In Frankreich waren die bewegten Revolutionsjahre bis 1795 natürlich friedlichen philosophischen Studien nicht günstig, und auch nachher kam es nicht dazu. Freilich, wenn die Gerüchte wahr gewesen wären, die im Frühjahr über Kant kursierten, „die französische Nation" habe ihn „durch den Abt Sieyès ersucht, ihre entworfenen Constitutions-Gesetze zu untersuchen, das Unnütze wegzustreichen und das Bessere anzugeben" (Johann Plücker an Kant, 15. März 1796); oder gar: er sei „als Gesetzgeber, als Stifter der Ruhe und des Friedens nach Frankreich gerufen und habe dazu von seinem König die Erlaubnis erhalten" (M. Reuß an Kant, 29. März 1796). Möglich waren sie nur bei der bekannten freiheitlichen, der Französischen Revolution sympathisch gegenüberstehenden Gesinnung des Philosophen. Den spezielleren Anlaß zu diesen Gerüchten hatte wohl die Tatsache gegeben, daß ein Bureauchef im Wohlfahrtsausschuß, C. Theremin, durch seinen Bruder, einen Prediger in Memel, in der Tat einen Briefwechsel zwischen Sieyès und Kant anzubahnen versucht hatte, da jener dem letzteren philosophisch nahe stehe und das Studium Kants in Frankreich als ein „Complement" der Revolution betrachten würde (A. L. Theremin an Kant, 6. Februar 1796, mit dem Brief des Pariser Bruders vom 2. Januar 1796 als Beilage). Nach Jachmann lehnte der Philosoph die Anregung ab, weil er nicht wünschte, daß sich „unser Staat in diese fremde Angelegenheit einer fremden Nation mischte". [Das paßt nicht als Antwort auf Theremins Schreiben, sondern nur als eine solche auf die oben er-

wähnten Gerüchte. K. V.] Auch zu der von C. Theremin beabsichtigten Übersetzung von Kants „Buch", d. i. doch wohl der Kritik der reinen Vernunft, kam es nicht. Dagegen wurden die populären *Beobachtungen über das Schöne und Erhabene* damals ins Französische übersetzt. Die Abhandlung *Zum ewigen Frieden* — die übrigens auch der dänische Gesandtschaftsarzt in Berlin ins Dänische, ein junger schwedischer Gelehrter in seine Muttersprache übersetzen wollte (Kiesewetter an Kant, 11. April 1797) — erfuhr sogar in Königsberg selbst eine französische Übersetzung, die freilich in Paris als hart empfunden wurde. Auszüge aus dieser kosmopolitischen Schrift Kants im Pariser Moniteur reizten 1798 mehrere französische Gelehrte zu näherer Bekanntschaft mit dem Kritizismus, wie denn auch das Pariser „National-Institut" 1797/98 einen Bericht über das neue philosophische System einforderte und Wilhelm von Humboldt, bekanntlich selbst ein eifriger Kantianer (vgl. S. 166), Herbst 1798 in diesem Institut eine Vorlesung über dessen Ergebnisse hielt. Der Ernennung Kants zum auswärtigen Mitgliede desselben kam sein Tod zuvor. Ob die Bemühungen des als Vermittler zwischen deutscher und französischer Bildung bzw. Philosophie verdienten Charles de Villers um Verbreitung der Kantischen Lehre noch zur Kenntnis unseres Philosophen gekommen sind, wissen wir nicht. Wahrscheinlich ist es, da sein Tischfreund Rink wenigstens eine Arbeit desselben (1799) selbst in seiner den Kritizismus gegen die damaligen scharfen Angriffe Herders (dessen „metakritische Invasion") verteidigenden Schrift übersetzt hat. Sehr unwahrscheinlich dagegen, daß die Kunde von Villers' auf Befehl Napoleons für diesen in vier Stunden (!) zu Papier gebrachtem Schriftchen: *Philosophie de Kant, Aperçu rapide des bases et de la direction de cette philosophie* [1801][1]) zu den Ohren des kritischen Philosophen gedrungen ist.

---

[1]) Die nicht im Buchhandel erschienene Broschüre (12 Seiten Klein-Oktav) wurde von mir in Goethes Bibliothek zu Weimar aufgefunden und in den *Kantstudien III, S. 4—9* zum Abdruck gebracht. Vgl. auch den biographisch-bibliographischen Vorbericht Vaihingers ebd. S. 1—4.

3. *Der Zusammenstoß mit der preußischen Reaktion*[1]) *und die gleichzeitigen Schriften.*

a) *Vorbereitungen. Die Schriften von 1791—1794.*

Während so Kants Ruhm innerhalb und fast noch mehr außerhalb seines Vaterlandes immer höher stieg, sollte er von der eigenen Regierung noch in hohem Alter seine Lehr- und schriftstellerische Tätigkeit ernstlich bedroht sehen. Schon im Frühsommer 1791 war in Berlin das Gerücht „allgemein" verbreitet, der Oberkonsistorialrat Woltersdorf, eins von den vier Mitgliedern der zur Durchführung der Wöllnerschen Edikte (s. Kap. V) im Mai d. J. eingesetzten „Immediat-Examinations-Kommission", habe es beim König dahin zu bringen gewußt, daß man Kant „das fernere Schreiben untersagt habe" (Kiesewetter an Kant, 14. Juni 1791). Doch es war eben nur ein die Lage bezeichnendes Gerücht, in Wirklichkeit wagte man sich doch an den berühmten Gelehrten noch nicht heran. Dieser schrieb indessen freimütig weiter. Im September des gleichen Jahres ließ er in der Biesterschen Monatsschrift einen Aufsatz *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* erscheinen, in dem er den Anspruch für alle Vernunftwesen erhob, jede Lehre zu prüfen, ehe sie sich ihr unterwürfen, und seinem Abscheu gegen alle Heuchelei in Glaubenssachen unverhohlenen Ausdruck gab. Insbesondere die „Schlußanmerkung" war deutlich auf den Gewissenszwang gemünzt, den die Wöllner und Hermes mit ihrem am 9. Dezember 1790 erlassenen „Examenschema" auf alle Theologiekandidaten auszuüben suchten. „Wie bald", so schrieb hier Kant, „solche blinde und äußere Bekennt-

[1]) Wir beschränken uns im folgenden auf die Erzählung des Wichtigsten. Eingehenderes siehe bes. bei *E. Fromm, I. Kant und die preußische Zensur, Lpz. 1894,* und *E. Arnoldt, Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit etc., Königsberg 1898.* Über die damit zusammenhängende Entstehung der *Religion innerhalb etc.* und des *Streit der Fakultäten* s. die Einleitungen zu meinen Ausgaben in Bd. 45 bzw. 46 der *Philos. Bibl.*, desgl. die in der Akademie-Ausgabe von Kants Werken von Wobbermin (Bd. V) und mir (Bd. VII). Unsere obige Darstellung kann diese Entstehung nur ganz kurz berühren.

nisse, wenn sie Erwerbmittel abgeben, allmählich eine gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des gemeinen Wesens bringen können, ist leicht abzusehen." In der Tat wurden denn auch, wie er selbst später in der Vorrede zum *Streit der Facultäten* erzählt, durch die neue, pietistische Prüfungsordnung „gewissenhafte Kandidaten der Theologie zu Scharen von geistlichen Ämtern verscheucht".

Zu dem religiösen kam ein politisches Moment hinzu. In Frankreich entwickelten sich in diesen Jahren die Verhältnisse in der bekannten Klimax: Herrschaft der Gironde, Prozeß und Hinrichtung des Königs, Terrorismus der Jakobiner. So wurden denn von den Verfechtern der Reaktion, die in Preußen jetzt am Ruder war, auch alle Deutsche, die wie Kant den Prinzipien der Französischen Revolution sympathisch gegenüberstanden — und das waren alle freier Denkenden — als „Jakobiner" und „Umstürzler", „äußerst gefährliche und übelgesinnte Leute" angesehen und demgemäß die Zensur durch ein neues Edikt vom 5. März 1792 dahin verschärft, daß jetzt auch aller unehrerbietige Tadel der Landesgesetze und der inneren Verwaltung mit strenger Strafe geahndet werden solle. Gegenüber dem verhältnismäßig noch zurückhaltenden und gemäßigten Ministerium drängte der König selbst, angestachelt von seiner obskurantistischen Umgebung, auf schärfere Maßregeln gegen die volksverderbenden Aufklärer und „Religionsspötter", die an allem Unglück schuld seien. Woltersdorf sollte jetzt eine Schrift ausgearbeitet haben, „in welcher die Schädlichkeit der Kantischen Philosophie auf das evidenteste dargetan ist" (Jakob an Kant, 24. Januar 1792).

So sah denn Kant schon am 24. Februar 1792 eine „sich eröffnende neue Ordnung der Dinge" voraus: „nämlich Einschränkung der Freiheit, über Dinge, die auch nur indirekt auf Theologie Bezug haben möchten, laut zu denken" (an Selle, *Briefw. II, 314*). Er selbst wolle erst einmal abwarten, bis das „drohende Meteor" sich entweder verteile oder als „das, was es ist", zu erkennen gebe. Vielleicht um das letztere zu bewirken, ersuchte er um die nämliche Zeit Biester, seine neu gelieferte Abhandlung ‚Über das radikale Böse' vor dem Druck bei

der Berliner Zensurbehörde einzureichen. Es war dies eigentlich nicht nötig, da Spener jetzt die Monatsschrift aus Vorsicht im „Ausland", nämlich dem liberaleren Jena, drucken ließ. Aber Kant wollte „durchaus auch nicht den Schein einmal haben, als ob er . . . nur bei geflissentlicher Ausweichung der strengen Berlinischen Zensur sogenannte kühne Meinungen äußere". Und wirklich erteilte der „philosophische" Zensor Hillmer das Imprimatur, da doch nur „nachdenkende, untersuchungs- und unterscheidungsfähige Gelehrte" die Kantischen Schriften läsen. Als dann aber bald darauf die Fortsetzung ‚Von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft im Menschen' veröffentlicht werden sollte, teilte Hillmer sie seinem theologischen Kollegen Hermes mit, und beide verboten nun den Druck. Umsonst war Biesters sofortige Beschwerde bei Hermes, umsonst sein freimütiges, eingehendes Immediatgesuch an den König, das auf den Wunsch des Petenten auch dem Staatsrat vorgelegt wurde; dieser wagte der Ungnade des Herrschers nicht zu trotzen. Kant aber erbat sich nun sein Manuskript von Biester zurück und nahm dann beide Abhandlungen in seine *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* auf, die Ostern 1793 erschien. Er hatte, um eine grundsätzliche Entscheidung herbeizuführen, das Manuskript dieses Buches zunächst der theologischen Fakultät von Königsberg mit der Anfrage vorgelegt, ob sie auf die Zensur desselben Anspruch mache oder sie der philosophischen zugestehe, und als die Entscheidung in letzterem Sinne erfolgte, es der Philosophen-Fakultät des Druckortes Jena eingesandt, die darauf auch unbedenklich die Druckerlaubnis erteilte.

Im Sommer 1793 lieferte er dann der Monatsschrift, als Ersatz für die verbotene Abhandlung, eine neue, die sich, in äußerer Anknüpfung an eine Polemik des Popularphilosophen Garve gegen das kritische Moralprinzip, mit dem *Gemeinspruch* beschäftigte: *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.* Sie wurde, ohne die Zensur noch weiter um Erlaubnis zu fragen, im Septemberheft des gleichen Jahres veröffentlicht und behandelte kein religionsphilosophisches Thema, sondern das Verhältnis der Theorie zur Praxis: a) in der Moral über-

haupt, b) im Staatsrecht, c) im Völkerrecht. Der wichtigste Abschnitt war der zweite, in dem der Philosoph seine politischen Ansichten offenherzig entwickelte und zwar von gewissen Erscheinungen der Französischen Revolution abrückte, aber doch zweifellos deren innerste Grundsätze verteidigte, so daß ein Gegner (der bekannte Fr. Gentz) von der Abhandlung sagen konnte: sie enthalte „die vollständige Theorie der so häufig gerühmten und so wenig verstandenen Rechte des Menschen, . . . welche aus dem stillen und bescheidenen Räsonnement des deutschen Philosophen ohne alles Geräusch, in prunkloser, aber durchaus vollendeter Gestalt hervorgehen". Er hatte sich also doch von Stimmungen übergroßer Vorsicht oder besser gesagt des Ruhe- und Friedensbedürfnisses frei gemacht, wie die, in der er des Verlegers Spener Wunsch einer Neuauflage seiner *Idee einer allgemeinen Geschichte etc.* ablehnte, da bei dem gegenwärtigen Rauschzustand der „Starken in der Welt" ein „Pygmäe, dem seine Haut lieb ist", sich am besten in ihren Streit nicht einmische, zumal da er doch von ihnen gar nicht gehört, von ihren Zuträgern mißgedeutet werden und dem „gemeinen Haufen" wohl gar schaden würde (Kant an Spener, 22. März 1793). Er tröstete sich wohl in „philosophischer Gleichgültigkeit gegen das, was nicht in unserer Gewalt ist", mit dem Bewußtsein treuer Pflichtbeobachtung, in der allein der wahre Wert des Lebens bestehe (an Reinhold, 8. Mai 1793).

Am 16. August 1793 hatte Kant seinem jungen Freunde Nicolovius noch geraten, sich mit „Herrn von Wöllner" bekannt zu machen, obwohl er selbst „keinen Weg einer unmittelbaren Empfehlung" zu jenem besitze. Indes wenige Monate später vernahm er doch schon von dem getreuen Kiesewetter aus Berlin allerlei Dinge, die zeigten, daß „wir unter harten Zuchtmeistern stehen". U. a. hatte Hermes selbst Kiesewetters Verleger mitgeteilt, er erwarte nur den Frieden, „um mehrere Cabinetsordres, die er im Pulte habe, ans Tageslicht zu bringen" (Kiesewetter an Kant, 23. November 1793). In seiner Antwort spricht sich Kant zwar verächtlich über den sogenannten „philosophischen" Zensor und dessen „Koalition" mit dem theologischen, indes doch sehr ruhig aus. Man müsse die gesetzlichen Bestimmungen genau beobachten und das

Rügen der Mißbräuche auf ruhigere Zeiten verschieben. In der Tat ließen die Gegner sowohl die Abhandlung über Theorie und Praxis wie die zweite Auflage der *Religion* (1794) ruhig passieren. Indes sah unser Philosoph doch, seitdem Hermes und Hillmer auch zu Mitgliedern des Oberschulkollegiums ernannt worden waren und damit auf die Universitäten, „wie und was daselbst gelehrt werden soll", amtlichen Einfluß bekommen hatten, pessimistischer in die Zukunft (an Biester, 10. April 1794). Wenige Wochen später ist er auf das Schlimmste gefaßt. Er schreibt dem Freunde und Mitarbeiter Biester: „Ich eile Ihnen die versprochene Abhandlung zu überschicken, ehe noch das Ende Ihrer und meiner Schriftstellerey eintritt... Ich danke für die mir erteilte Nachricht, und überzeugt, jederzeit gewissenhaft und gesetzmäßig gehandelt zu haben, sehe ich dem Ende dieser sonderbaren Veranstaltungen ruhig entgegen. . . . Das Leben ist kurz, vornehmlich das, was nach schon verlebten 70 Jahren übrig bleibt; um das sorgenfrey zu Ende zu bringen, wird sich doch wohl ein Winkel der Erde ausfinden lassen" (an Biester, 18. Mai). Was mit der „erteilten Nachricht" gemeint ist, hat sich mit Sicherheit noch nicht feststellen lassen. Es wurden gerade um diese Zeit (Frühjahr 1794) eine ganze Anzahl strengerer Maßregeln gegen die „Neologen" ergriffen. Die königlichen Fiskale sollten bei ihren Untersuchungen gegen solche weder saumselig noch nachlässig sein, bei Strafe eigener Kassation. Nicolais *Allgemeine Deutsche Bibliothek* wurde als religionsgefährlich für die preußischen Lande verboten. Alle Geistlichen, Gymnasial- und Universitätslehrer sollten sich in besonderen Reversen zur genauen Befolgung des Religionsedikts verpflichten. Am ehesten aber kann mit jener „Nachricht" Biesters die den Philosophen persönlich betreffende Kunde gemeint sein, daß der König im März 1794 an Wöllner geschrieben habe: „Mit Kantens schädlichen Schriften muß es auch nicht länger fortgehen."

Wie dem nun auch sein mag, so schickte Kant dem Herausgeber der verfemten Monatsschrift nicht bloß im April einen unpolitischen kleinen Aufsatz *Über den Einfluß des Mondes auf die Witterung* ein, der nur am Schluß eine ironische Anspielung auf die Zeitverhältnisse ent-

hielt (es gehe in der Wissenschaft öfters wie beim Katechismus, „den wir in unserer Kindheit auf ein Haar inne hatten, . . . aber, je älter und überlegender wir werden, desto weniger verstehen", so daß wir eigentlich verdienten, noch einmal in die Schule geschickt zu werden, wenn ihn nur jemand besser verstände!). Sondern er sandte ihm an eben jenem 18. Mai eine zweite, deutlich auf die reaktionäre Richtung der preußischen Regierung Bezug nehmende Abhandlung zu, von der er bereits in dem Aprilbrief angekündigt hatte, daß sie „teils kläglich teils lustig zu lesen" sein werde, mit dem Titel: *Das Ende aller Dinge.* Diese von Biester sofort im folgenden (Juni-) Heft veröffentlichte Abhandlung legte zwar in ihren beiden ersten Teilen nur unseres Philosophen bekannte, rein moralische, allem Mystizismus entgegentretende Anschauung über die kirchliche Lehre von den sogenannten „letzten Dingen" dar, wandte sich aber im Schlußabschnitt, der das durch Menschentorheit herbeigeführte „widernatürliche" Ende aller Dinge behandelt, an mehreren Stellen unter sehr durchsichtiger Decke gegen den neuen Kurs. Anstatt „die Sachen so zu lassen, wie sie zuletzt standen und beinahe ein Menschenalter" — das Zeitalter Friedrichs des Großen — „hindurch sich als erträglich gut in ihren Folgen bewiesen hatten", suchten jetzt, so schreibt Kant mit feinem Spotte, Männer „von entweder großem oder doch unternehmendem Geiste" nach anderen Mitteln, „um Religion in einem ganzen Volke lauter und zugleich kraftvoll zu machen": nämlich Autorität und Geboten. Damit gehe aber das Christentum gerade seines innersten Wesens, d. i. der Liebenswürdigkeit, verlustig; und wenn es mit ihm einmal dahin kommen sollte, so werde, um in biblischer Sprache zu reden, der „Antichrist" sein „auf Furcht und Eigennutz gegründetes", obzwar nur „kurzes Regiment" anfangen!

Kurz nach dem Erscheinen dieses Aufsatzes verbreitete sich aufs neue die Kunde über die Grenzen Preußens hinaus, daß man Kant zur Verleugnung seiner Ansichten oder Amtsniederlegung zwingen wolle. Campe, jetzt Schulrat in Braunschweig, schreibt ihm von dem „alle denkenden und gutgesinnten Menschen" erstaunenden und empörenden Gerücht, daß es „der blinden Glaubens-

wut gelungen sei, Sie in den Fall zu setzen, entweder die Wahrheiten, die Sie ans Licht gezogen und verbreitet haben, für Unwahrheiten zu erklären oder Ihr Amt, das Sie so sehr verherrlicht haben, niederzulegen". Eingedenk dessen, was er selbst einst in ähnlicher Lage von Kant erfahren (s. S. 105f.), bietet er für diesen Fall dem „Lehrer des Menschengeschlechts" in wärmster und zugleich taktvollster Weise ein Asyl in seinem Hause als „Oberhaupt meiner kleinen Familie" an, wo er seinen Lebensabend in vollster Ruhe, Bequemlichkeit und Unabhängigkeit genießen könne (Campe an Kant, 27. Juni 1794). Kant antwortete schon am 16. Juli, gerührt durch Campes liebevolles Anerbieten und mit dankbarer Wärme: daß das Gerücht ein falsches gewesen sei. Sein voraussichtliches Handeln im Falle der Zumutung eines Widerrufs habe Campe richtig beurteilt. Aber er halte eine solche oder eine Androhung derselben, „da mir keine Verletzung der Gesetze schuld gegeben werden kann", kaum für möglich; sei auch für den äußersten Fall von Mitteln nicht so entblößt, daß er „Mangels wegen für die kurze Zeit des Lebens, die er noch vor sich habe, in Sorgen stehen . . . sollte".

Wenn er selbst eine „Androhung" für unwahrscheinlich hielt, sollte er sich doch täuschen. Die Geduld seiner Gegner war jetzt erschöpft. Ob er nun mit seiner letzten Abhandlung sozusagen dem Faß den Boden ausgeschlagen hatte, oder ob eine Broschüre seines Anhängers und Kollegen Hasse *Über jetzige und künftige Neologie,* wegen deren dieser, der sich übrigens ziemlich feige zurückzog, gerade in diesem Sommer gemaßregelt wurde, oder endlich das Gerücht über allerlei Unfug von Königsberger Theologie-Studenten in einer der dortigen Kirchen, obwohl es sich bei der angestellten Untersuchung als völlig unbegründet herausstellte[1]), die Aufmerksamkeit der Machthaber aufs neue auf den Königsberger Weisen gelenkt hatte: genug, am Tage nach der Erledigung des letzten Falles durch ein Wöllnersches Reskript fiel endlich der Schlag, der sein Haupt schon so lange bedroht hatte.

[1]) Über die beiden letzten Fälle s. näheres bei *Fromm* a. a. O., S. 45—48.

b) *Die Maßregelung Kants und seine Verantwortung. Die Schriften von 1795—1798.*

Am 1. Oktober erging folgende königliche Kabinettsorder an den „würdigen und hochgelahrten Unseren Professor, auch lieben, getreuen Kant": „Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung[1]) mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen getan habt. Wir haben Uns zu Euch eines besseren versehen, da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere Euch sehr wohl bekannte landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zuschulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnade gewogen."

Somit war Kant allerdings nicht direkt vor das Dilemma: Widerruf oder Absetzung gestellt, aber es wurde doch von ihm erwartet, daß er seine Philosophie, die er zur Herabwürdigung der christlichen Religion mißbraucht habe, in Zukunft nach den landesväterlichen Absichten Friedrich Wilhelms II. einrichten werde, bei Androhung weiteren schärferen Vorgehens gegen ihn. Auf dieses „auf Seiner Kgl. Majestät allergnädigsten Spezialbefehl" von Wöllner ausgefertigte und Kant am 12. Oktober eingehändigte Reskript antwortete dieser in einem auf alle

[1]) In dem *Briefw.* II, 506 abgedruckten Entwurf hieß es sogar noch weiter: „und Entehrung". Der obige Text ist der von Kant selbst in seiner *Vorrede* zum *Streit der Fakultäten* wiedergegebene des Originals.

Punkte der Anklage ausführlich eingehenden Schreiben, dessen Wortlaut er selbst zuerst vier Jahre später in der Vorrede zu seinem *Streit der Facultäten* veröffentlicht hat[1]). Als „Lehrer der Jugend", d. h. in seinen Vorlesungen habe er, seiner Vorlage (Baumgarten) wie auch seinem Grundsatze strenger Scheidung der Wissenschaften gemäß, Bibel und Christentum überhaupt nicht behandelt. Sein Buch über die *Religion* — auf die „kleineren Abhandlungen" ging er nicht ein — sei für das große Publikum unverständlich und nur für „Fakultätsgelehrte" bestimmt, die das Recht freier Prüfung nach bestem Wissen und Gewissen besitzen müßten, während freilich die „Volkslehrer" in Kirchen und Schulen an die von der Regierung sanktionierte „öffentliche Landesreligion" gebunden seien. Es enthalte aber auch gar keine Würdigung des Christentums, sondern nur eine solche der natürlichen Religion: die Vernunft würdige darin nur ihr eigenes Vermögen und betrachte von diesem Gesichtspunkt aus allerdings die Offenbarung als „an sich zufällig" und deshalb „außerwesentlich", darum aber doch nicht für „unnötig und überflüssig". Vielmehr habe er sogar seiner größten Hochachtung vor Bibel und Christentum Ausdruck gegeben und die Unbescheidenheit, gegen dessen Geheimnisse öffentlich — „in Schulen oder auf Kanzeln oder in Volksschriften (denn in Fakultäten muß es erlaubt sein)" — Zweifel zu erregen, getadelt, ja als „Unfug" bezeichnet. Die beste Lobrede des Christentums sei die eben in jener Schrift nachgewiesene Harmonie desselben mit dem „reinsten moralischen Vernunftglauben". Dies sei seine aufrichtige, von einem Manne im 71. Lebensjahre, der vielleicht bald vor einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsse, mit „völliger Gewissenhaftigkeit" eingereichte „Verantwortung". — Was aber den zweiten Punkt, nämlich sein künftiges Verhalten, betreffe, so erkläre er, um jedem Verdacht vorzubeugen „hiermit als Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan feierlichst: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vor-

[1]) Der (im ganzen wenig abweichende) Entwurf dazu ist zuerst bei *Schubert* (XI, 272), am korrektesten *Briefw.* II, 508—511 abgedruckt.

träge die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde".

So hatte Kant allerdings, wie von ihm zu erwarten war, den Vorwurf, daß er seine Philosophie wie seine Stellung als Lehrer und Schriftsteller mißbraucht habe, entschieden abgewiesen und auch für die Zukunft kein Versprechen, fortan im Sinne der „landesväterlichen Intention" zu wirken, abgegeben. Dennoch befriedigt uns Heutigen schon der erste Teil seines Schreibens, die „Verantwortung", nicht recht. Er suchte doch seine religiösen Äußerungen gar zu sehr als einwandfrei im Sinne seiner Ankläger darzustellen. Und wenn Biester, dem die Verteidigung des Philosophen schon bald zu Gesichte gekommen war, sie als „edel, männlich, würdig, gründlich" bezeichnete (an Kant, 17. Dezember 1794), so hat doch selbst ein so aufrichtiger Verehrer Kants wie Emil Arnoldt, nachdem er in einer sehr lesenswerten Abhandlung[1]) dessen Verteidigung Punkt für Punkt genau durchgegangen, gemeint, daß von jenen vier Prädikaten eigentlich doch nur das letzte: „gründlich" „allenfalls" auf sie anwendbar sei. Und, was den zweiten Teil, den freiwilligen Verzicht auf fernere öffentliche Äußerungen über die Religion betrifft, so hat schon Biester in dem nämlichen Brief das unseres Erachtens richtige Urteil gefällt: „Sie bereiten dadurch den Feinden der Aufklärung einen großen Triumph und der guten Sache einen empfindlichen Verlust." Auch wenn man von dem 70jährigen Greise, der zudem an sein Amt und seine Heimat sich innerlich gebunden fühlte wie kaum ein anderer, nicht verlangt, daß er, wie der jüngere und ganz anders geartete Fichte in ähnlichem Falle, sein Amt den Machthabern vor die Füße warf (daß er an diese Eventualität gedacht hat, wissen wir aus den oben erwähnten Briefen an Biester und Campe): so konnte er doch so handeln, wie Biester an derselben Stelle weiter sagt: „Sie konnten auf eben die philosophische und anständige Weise, ohne welche Sie überhaupt nichts schreiben, u. welche Sie so vortrefflich rechtfertigen, noch immer fortfahren, über die nämlichen

[1]) a. a. O. S. 104ff. („IV. Beitrag").

Gegenstände zu reden; wobei Sie freilich vielleicht wieder über einzelne Fälle sich zu verteidigen würden gehabt haben. Oder Sie konnten auch künftig bei Ihren Lebzeiten schreiben; ohne jedoch den Menschen die Freude zu machen, sie von der Furcht vor Ihrem Reden zu entbinden."

Vermögen wir daher auch die Verantwortung wie gar das Versprechen unseres Philosophen nicht zu loben, so können wir es doch aus Kants ganzem Wesen wie auch aus seinen Anschauungen von der Pflicht des Untertanen wohl begreifen. Hatte er doch erst vor kurzem in dem Aufsatz über *Theorie und Praxis* ausgeführt, daß man selbst über ein unrechtmäßiges und schlechtes Gesetz zwar „allgemeine und öffentliche Urteile fällen", ihm aber niemals „wörtlichen oder tätlichen Widerstand" entgegensetzen dürfe (a. a. O. S. 134). Und auf einem in seinem Nachlaß aufgefundenen Zettel aus dieser Zeit fanden sich die Worte: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Untertanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen." Schon aus diesen Worten scheint uns hervorzugehen, daß ihn die Entscheidung innere Kämpfe gekostet haben muß. Aber, da ein eigentlicher „Widerruf" von ihm nicht verlangt ward, überwog, in Verbindung mit seiner Überzeugung von Untertanenpflicht, das Ruhebedürfnis, das ihn schon 24 bzw. 16 Jahre früher die Berufungen nach auswärts hatte ablehnen lassen (oben S. 83ff. und 89ff.); vielleicht sprach auch die Loyalität gegen den König mit, der „mich persönlich kannte und von Zeit zu Zeit Äußerungen seiner Gnade an mich gelangen ließ", und den er selber als einen, „von gewissen Temperamentseigenschaften (!) abgesehen, durchaus vortrefflichen Herrn" charakterisiert (*Streit d. Fac., Vorw. S. I*). Dagegen kann von einem ängstlichen Kleben an seiner Stelle um materieller Vorteile willen keine Rede sein. Schon Biester gegenüber hatte er, wie wir sahen, gemeint, daß sich im schlimmsten Falle irgendein „Winkel" der Erde für den Rest seiner Jahre werde finden lassen. Und, wie brieflich gegen Campe, so sprach er auch mündlich zu

Borowski mit großer Ruhe über diese Möglichkeit und äußerte dabei seine Genugtuung darüber, daß seine frühere Sparsamkeit ihn jetzt unabhängig genug mache, „der Kriecherei nicht zu bedürfen".

Und schließlich ist nicht zu vergessen — was ebenfalls schon Arnoldt hervorgehoben hat —, daß unser Philosoph auf seine Art weiterkämpfte. Wollte er auf religionsphilosophischem Gebiet keine anderen Ansichten als die bisherigen vertreten und, da er anderseits offenen Widerstand für ebenso unberechtigt wie zwecklos hielt, lieber ganz schweigen, so setzte er doch den Kampf für seine Überzeugungen auf anderen Gebieten, besonders dem politischen, fort. Bereits im folgenden Jahre (1795) erschien sein denkwürdiger „philosophischer Entwurf": *Zum ewigen Frieden,* worin er seiner Ansicht von der Notwendigkeit einer prinzipiell ethischen und durch keine „Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre" eingeschränkten Politik nach allen Seiten hin freiesten Ausdruck gab, und der solchen Beifall errang, daß die erste starke Auflage in wenigen Wochen vergriffen war und bald eine zweite erscheinen mußte.

Das Jahr 1796 brachte dann mehrere kleinere Arbeiten. Zunächst einige philosophisch interessante Bemerkungen zu des bekannten Anatomen S. Th. Sömmerring Schrift *Über das Organ der Seele,* die als Anhang dieser Schrift (S. 81—86) abgedruckt wurden. Dann zwei wiederum Biesters Monatsschrift anvertraute, gegen die zeitgenössische Gefühlsphilosophie (Schlossers u. a.) gerichtete Abhandlungen philosophischen Inhalts: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* und *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie,* die wir beide in der Einleitung zu *Bd. 46d, S. III—X* der *Phil. Bibl.* näher charakterisiert haben. Zwischen beide gehört noch eine Erwiderung Kants auf einen Einwurf des Mathematikers Reimarus gegen eine Stelle der ersten Abhandlung (vgl. ebd. S. Xf.). Mit dem sich bis zum Sommer 1797 hinziehenden Abdruck des *Traktats* schloß die *Berlinische Monatsschrift.*

Das Jahr 1797 selbst aber führte ihn zur *Rechtslehre* und damit auch zur Behandlung der staatsrechtlichen

Fragen, u. a. auch des Verhältnisses von Staat und Kirche. Im November 1794 hatte er, wohl unter dem Eindruck der Kabinettsorder, die Übernahme weiterer Arbeiten nicht bloß über Religions-, sondern auch über Rechtsphilosophie mit dem Ausdruck der Befürchtung abgelehnt, daß „die ganze Arbeit, die man in einem dieser Fächer übernimmt, durch einen Strich des Zensors vereitelt werden dürfte", indem er die Hoffnung aussprach, daß nach dem bevorstehenden Friedensschlusse mit Frankreich „bestimmtere Verordnungen die Schranken, in denen sich der Autor zu halten hat, genauer vorzeichnen, sodaß er in dem, was ihm noch frei gelassen wird, sich für gesichert halten kann" (an Lagarde, 24. November 1794; vgl. auch den Brief an Stäudlin vom 4. Dezember 1794). Und im folgenden Jahre schrieb er dem Erlanger Theologen Seiler, daß er die ihm durch „bedeutende und viel vermögende Winke" seit einem Jahre aufgenötigte Muße dazu benutze, „wenigstens meine eigenen Begriffe hierüber mehr und mehr ins klare zu bringen und so, wenngleich nicht durch Mitteilung außer mir, doch durch innigliche Überzeugung mir selbst in Ansehung jenes Zwecks nützlich zu sein" (an Seiler, 14. August 1795). Kaum anderthalb Jahre später muß er sich doch schon freier gefühlt haben. Denn bereits geraume Zeit vor dem am 10. November 1797 erfolgenden Tode des Königs, nämlich zu Anfang 1797, ließ er seine über politische wie kirchliche Fragen sich frei aussprechende *Rechtslehre* und im Hochsommer des gleichen Jahres auch seine angewandte Ethik oder *Tugendlehre* erscheinen, über deren beider Entstehungsgeschichte und Inhalt wir uns an anderer Stelle (*Phil. Bibl. Bd. 42*) ausführlich verbreitet haben.

Nach Friedrich Wilhelms II. Tode konnte Kant endlich wieder freier aufatmen, und mit ihm seine Anhänger und Kollegen. Denn gleichzeitig mit seiner Maßregelung hatten sich, durch eine Art Antimodernisteneid, sämtliche theologische wie philosophische Dozenten der Universität Königsberg unterschriftlich verpflichten müssen, weder über Kants *Religion* zu lesen noch überhaupt irgend etwas vorzutragen, „was damals im preußischen Staate für Irrglauben galt" (Rink S. 62). Er selbst hatte niemandem von der Kabinettsorder Mitteilung gemacht, außer seinem

„vertrautesten Freunde“[1]). So wurde sie erst im Spätherbst 1798 durch den Abdruck in der *Vorrede* zum *Streit der Facultäten*, dem „eine aufgeklärte, den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagende ... Regierung jetzt den Ausflug verstattet“, öffentlich bekannt.

In dieser Vorrede gestand er, daß er den Ausdruck *als Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan* in seinem Verantwortungsschreiben vorsichtig und mit Absicht gewählt habe, damit er sich seiner freien Meinungsäußerung „nicht auf immer, sondern nur, solange Se. Maj. am Leben wäre“, begebe und, wie es in einer Aufzeichnung seines Nachlasses heißt, unter dessen Nachfolger „wiederum in seine Freiheit zu denken eintreten könnte“. Gewiß mutet uns heute diese absichtliche Doppelsinnigkeit recht sophistisch, ja beinahe wie eine jesuitische Reservatio mentalis an, die schlecht zu unseres Philosophen sonstigem Dringen auf unbedingte Wahrhaftigkeit stimmt, wie er sie eben um jene Zeit in einem Aufsatze *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (‚Berliner Blätter‘, 1797) noch besonders und mit geradezu rigoristischer Strenge forderte. Allein gerade dieser letztere Umstand und überdies die naive Offenheit, mit der er von dieser Doppelsinnigkeit erzählt, ja sich beinahe derselben rühmt, muß uns doch in unserem Urteil einigermaßen stutzig machen. Daß er unter einer toleranten Regierung mit freiheitlichen Prinzipien von selbst wieder die alte Gedanken- und schriftstellerische Freiheit genießen würde, war selbstverständlich; und wenn sein peinliches Rechtsbewußtsein dann noch eine besondere Aufhebung jener kgl. Kabinettsorder gewünscht hätte, wäre ihm sofort gewillfahrt worden: das konnte er sich schon im Oktober 1794 sagen. Es war also mehr eine Beruhigung seiner eigenen peinlichen Gewissenhaftigkeit, wenn er jenen Zusatz machte, der seinen Verzicht, wie selbstverständlich, auf die Zeit der Dauer solcher Regierungsgrundsätze beschränkte. Jedenfalls war er sich subjektiv des Sophistischen, das in seiner Ausdrucksweise auch

[1]) A. Warda denkt dabei an Wasianski. Biester, der darum wußte (S. 185), kann wohl deshalb nicht gemeint sein, weil er offenbar auf anderem Wege — durch seine Berliner Verbindungen mit dem Ministerium — davon erfahren hatte.

heute noch einer rein objektiven Betrachtung auffällt, nicht bewußt.

Gegen jene verderblichen Regierungsgrundsätze aber, d. h. gegen die falsche Bekämpfung der Philosophie schrieb er — zum größten Teil schon während des Konflikts — seine letzte selbständige größere Schrift, den *Streit der Facultäten*, gewissermaßen sein wissenschaftliches Testament, in dem er die Differenz zwischen seiner Wissenschaft, der Philosophie, und den Fachwissenschaften, insbesondere der Theologie, festzustellen und zugleich endgültig zu schlichten unternahm und so die Summe seiner Lebensarbeit als philosophischer Lehrer zog.

Wir schließen eine kurze Übersicht über den Rest seiner Schriften (1798—1803) an. Bereits 1794 hatte er auf die Frage, welche Werke er der Welt noch schenken werde, geantwortet: „Ach, was kann das sein. *Sarcinas colligere!* daran kann ich jetzt nur noch denken!" In der Tat könnte man schon die letztgenannten Schriften als zu dem „Bündel schnüren" dessen, der sich zum Aufbruch rüstet, gehörig bezeichnen. Jedenfalls war das, was ihm nach Vollendung des *Streits der Facultäten* zu tun übrig blieb, nichts anderes. Schon die letzte, noch von ihm selbst veröffentlichte größere Schrift, die *Anthropologie* (1798), war kein neues, selbständiges Werk mehr, sondern wie er am Schluß des Vorworts selber erklärt, das „Handbuch" seiner Vorlesungen. Andere Handbücher überließ er, als seine Altersschwäche immer stärker wurde, befreundeten jüngeren Kollegen, früheren Schülern, zur Veröffentlichung. So wurde die *Logik* 1800 von Jäsche, die *Physische Geographie* 1802/03 von Rink, *Über Pädagogik* von demselben 1803 herausgegeben. Von dem Werk, an dem er außerdem in seinen letzten Lebensjahren arbeitete, soll weiter unten noch die Rede sein. Was sonst erschien, waren nur kleine Gelegenheitsarbeiten oder -erklärungen. An eine böswillige Kritik des ihm schon längere Zeit gegnerisch gesinnten bekannten Aufklärers Fr. Nicolai schloß sich eine Polemik gegen denselben unter dem Titel *Über die Buchmacherei* in zwei Briefen an, von denen der erste an Herrn F. N. „als Schriftsteller", der zweite an ihn „als Verleger" gerichtet war. Außer seiner schon S. 169 erwähnten öffentlichen Erklärung gegen

Fichte (1799), hatte er sich schon vorher (Mai 1797) zu einer ebensolchen gegen einen gewissen Schlettwein in Greifswald genötigt gesehen, der ihn in sehr dreister Weise zu einer literarischen Fehde herausgefordert hatte. Mit vollem Rechte lehnte der Philosoph eine solche Zeitvergeudung glatt ab und verwies den ungestümen Kämpen, falls er sein „Sturmlaufen" nicht lassen könne, an Hofprediger Schultz als denjenigen, der ihn am besten verstanden habe.

Aus freundlicherem Anlaß waren die beiden letzten literarischen Äußerungen entsprungen, die der greise Philosoph veröffentlicht hat. Es war erstens eine vom 14. Januar 1800 datierte kurze Vorrede zu seines einstigen Amanuensis und späteren Biographen R. B. Jachmann: *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism.* Er wollte mit diesem, übrigens sehr schön und klar die Aufgabe der Philosophie überhaupt charakterisierenden ‚Prospektus' „bloß das Siegel der Freundschaft gegen den Verfasser zum immerwährenden Andenken diesem Buche beyfügen". Und zweitens eine gleichfalls aus dem Jahre 1800 stammende Nachschrift zu *Mielcke: Littauisch-deutsches und Deutsch-littauisches Wörterbuch.* Der so oft als abstrakter Kosmopolit verschriene Weltweise zeigt hier so viel historisch-nationales Verständnis, daß er die Bewahrung der „noch unvermengten Sprache eines uralten, jetzt in einem engen Bezirk eingeschränkten und gleichsam isolierten Völkerstammes" für sehr wertvoll erklärt, zumal wenn dieser Volksschlag so freimütig und stolz sei wie der Littauer, der „von Kriecherei weiter als die ihm benachbarten Völker entfernt, gewohnt ist, mit seinen Obern im Tone der Gleichheit und vertraulichen Offenherzigkeit zu sprechen".

So unbedeutend ihr äußerer Anlaß erscheint und so gering der Raum ist, den diese letzten schriftstellerischen Äußerungen Kants einnehmen, so würdig schließen sie doch die literarische Tätigkeit, die dieses große Menschenleben erfüllte: in der theoretischen Bestimmung der Aufgabe der Philosophie, und in der Hervorkehrung der praktischen Grundstimmung seines Wesens: des persönlichen und politischen Unabhängigkeitsgefühls.

4. *Häusliches Leben: Kants Tischgesellschaften. Sein Verhältnis zu den Geschwistern.*

Aus dem häuslichen Leben des alternden Philosophen, das sich im übrigen in der uns bekannten regelmäßigen Weise vollzog, ist ein Punkt besonders hervorzuheben: seine in ganz Königsberg berühmten Mittagsgesellschaften. Wir sahen im vorigen Kapitel (S. 141), daß er seit 1787 eine eigene Wirtschaft führte und anfangs mit seinem Kollegen Kraus zusammen speiste. Erst ganz zu Ende der 80er Jahre, als Kraus sich zurückgezogen und eine eigene Hauswirtschaft begründet hatte, begann Kant zu seinem Mittagstische meist zwei bis fünf „gute Freunde“[1]) einzuladen. Mehr als sechs Tischgenossen auf einmal konnten es schon deshalb nicht sein, weil des Philosophen anständiges, aber einfaches Tischgerät auf eine größere Anzahl nicht eingerichtet war. Er ließ die betreffenden Gäste immer erst am Morgen des nämlichen Tages einladen, weil er, wie er zu sagen pflegte, nicht wollte, daß sie, die so gut seien, mit ihm vorlieb zu nehmen, seinetwegen eine andere Einladung ausschlügen; wie er selbst auch von seinem Freunde Motherby zu der regelmäßigen Sonntagsmahlzeit jedesmal besonders eingeladen wurde. Er selbst ordnete den Küchenzettel, wobei er gern auf ihm bekannte Lieblingsgerichte bestimmter Gäste acht hatte. Diese versammelten sich $^3/_4$1 in seiner Studierstube; Unpünktlichkeit vermerkte er übel, zumal da er selber seit 24 Stunden nichts gegessen und infolgedessen starken Appetit hatte. Sobald der alte Diener mit feierlichem Schritte eingetreten war mit der Meldung: „Die Suppe ist auf dem Tische!“, begab man sich sofort, die Gäste voran, in die Eßstube und ließ sich dort ohne weiteres nieder; „wenn man Anstalten zum Beten machen wollte, unterbrach er sie durch Nötigen zum Sitzen“ (Hasse). Waren nur drei Tischgenossen da, so saß Kant gegen das Fenster, die beiden anderen zu seinen Seiten einander gegenüber. Es gab drei einfache, aber wohlschmeckend zubereitete Gänge: Suppe und mürbes Rindfleisch (den englischen Senf dazu

[1]) Das letzte eigenhändiger Beisatz Kants zu der betr. Stelle (S. 101) von Borowskis Biographie.

machte er sich selbst zurecht), dann eines seiner Leibgerichte, z. B. dicke Erbsen[1]), wovon er sehr viel aß, als dritter Gang ein Braten, zum Schluß je nach der Jahreszeit Obst oder ein leichter Nachtisch. Dazu zwei Flaschen guten Weins. Er freute sich, wenn seine Gäste gleich ihm dem Essen tüchtig zusprachen, und haßte dabei alles Komplimentieren.

Vor allem aber sorgte er in der liebenswürdigsten Weise für die geistige Unterhaltung seiner Gäste. Oft hob er besonders interessante Briefe oder Neuigkeiten für sie auf. Jedem merkte er ab, was ihn besonders interessierte, und unterhielt sich dann mit ihm darüber. Es herrschte Herzlichkeit und Offenheit. Wie er selbst sich bei Tische, zur Erholung von seinen anstrengenden Geistesarbeiten, alles Zwanges entledigte, so wünschte er es auch von seinen Gästen. Dabei duldete er keine „Windstille", d. h. Nachlassen oder gar Aufhören des Gesprächs, sondern wußte stets eine allgemeine Unterhaltung zu schaffen. Beinahe nie nahm diese auf Gegenstände seiner Philosophie Bezug; wer ihn nicht kannte, hätte an seinen Reden bei Tische schwerlich den gelehrten Denker erkannt. Dagegen lenkte sich das Gespräch auf alle möglichen sonst interessanten Dinge, namentlich aus dem Gebiet der Völkerkunde und der Naturwissenschaften, besonders aber auf das Feld der Politik, worin er „fast schwelgte". Natürlich ließ man ihm, ohne daß er es sich angemaßt hätte, gern das Wort. Verständige Einwürfe ertrug er wohl, sie führten ihn nur zu noch größerer Lebhaftigkeit; dagegen nicht hartnäckigen Widerspruch. Schweifte er zu weit von dem Thema ab, so liebte er es, durch eine Bemerkung wieder dazu zurückgeführt zu werden. Zur Zeit der großen Revolution beschäftigte diese sein Inneres so sehr, daß er in Gesellschaften — denn bis 1798 ging er öfters noch zu solchen aus — fast immer auf sie zurückkam. Und selbst sein Gegner Metzger rühmt doch, wenn auch mit etwas süß-saurem Gesicht, die „Freimütigkeit und Unerschrockenheit", mit der Kant deren

[1]) Zu seinen Lieblingsspeisen gehörten ferner Teltower Rüben, mit denen ihn Kiesewetter, und Göttinger Würste, mit denen ihn sein früherer Amanuensis Lehmann und Nicolovius versorgten, auch Kaviar, den ihm Hartknoch aus Riga sandte.

Grundsätze „viele Jahre hindurch — ob bis zuletzt, weiß ich nicht — . . . gegen jedermann, auch gegen Männer von den höchsten Würden im Staat verfocht". Auch zu einer Zeit, wo jeder, der auch nur glimpflich über sie urteilte, in den Geruch eines „Jakobiners" und ins „schwarze Register" kam, ließ sich Kant „dadurch nicht abschrecken, an den vornehmsten Tafeln der Revolution das Wort zu reden", und — wie Metzger etwas herablassend schließt — „man hatte so viel Achtung für den sonst so sehr geschätzten Mann, ihm diese Gesinnungen zugute zu halten"[1]).

Außerdem liebte Kant besonders das Etymologisieren. Er versuchte sich, wie auch der genauere Kenner seiner Schriften, besonders der Anthropologie, weiß, in allerlei, manchmal gewagten Wortableitungen, von denen Hasse, der sich als Linguist sehr dafür interessiert zu haben scheint, in seinem Büchlein eine ganze Anzahl Beispiele bringt[2]). Auch brach er zuweilen selbst ein ernsthaftes Gespräch mit den Worten ab: „Was gibt es denn sonst gut's Neues?" und rezitierte, noch in seinen letzten Jahren, sogar selber humoristische Verse, darunter ein langes (altmodisches) Hochzeitsgedicht eines gewissen Rechau, das den Ehestand als Wehestand beschrieb, mit komischer Grazie, erzählte allerlei Anekdoten, besonders gern von Friedrich dem Großen, und scheute zuweilen auch vor volkstümlichen Derbheiten nicht zurück.

Liebte er im Kreis seiner Vertrauten solche Ungezwungenheit, so verstand er sich anderseits doch auf den feinsten gesellschaftlichen Ton. Selbst in der größten und vornehmsten Gesellschaft zeigte er sich nicht verlegen, sondern bewies eine geschmackvolle Leichtigkeit des Benehmens, wie sie dem feingebildeten Weltmanne eigen ist. Rasch wußte er sich dem Ton jeder Gesellschaft anzupassen und vermochte sich auch mit den Damen aufs gefälligste zu unterhalten; er legte ihnen gegenüber eine zuvorkommende Artigkeit an den Tag, ohne doch ins Affektierte zu fallen. Übrigens war er, wie bei dieser Gelegenheit bemerkt sein mag, auch „kinderlieb". Er ver-

[1]) *Äußerungen über Kant etc.*, S. 15f.
[2]) A. a. O. S. 8—19.

suchte, mochte es ihm als tiefem Denker auch schwer fallen, sich in das kindliche Gemüt hineinzuversetzen und erfreute die Kinder seiner Freunde, z. B. des jüngeren Motherby oder des älteren Jachmann, die ihn bisweilen besuchten, wie ein guter Großvater mit allerlei kleinen Geschenken.

Da ihm der Genuß der Speisen und Getränke nur ein Mittel zum Zweck der Unterhaltung war, so zogen sich die Mittagsgesellschaften in seinem Hause (vgl. schon S. 145) meist bis 4 Uhr, zuweilen sogar bis 6 Uhr nachmittags hin. Alsdann war er selbst am frohesten, wenn seine Gäste „froh und heiter, an Geist und Leib gesättigt, nach einem sokratischen Mahle seinen Tisch verließen" (Wasianski S. 28). Zu Kants — im einzelnen natürlich häufig wechselnden — Tischgästen zählten Mitglieder der verschiedensten Stände: Kaufleute, wie die uns bereits bekannten Jacobi, Motherby, Ruffmann usw., und höhere Beamte, wie Hippel, Brahl und Vigilantius, daneben die Ärzte Hagen, Elsner, Motherby jr., Reusch u. a., aber auch einzelne unter seinen Kollegen, namentlich solche, die früher seine Schüler gewesen, wie Kraus, Rink, Pörschke und Gensichen; außerdem die Gebrüder Jachmann. Bisweilen lud er auch junge Studierende dazu ein, um durch den Altersunterschied erhöhtes Leben in die Gesellschaft zu bringen. Natürlich wurden durchreisende Fremde unter Umständen auch allein eingeladen. Dies Glück wurde u. a. dem 23jährigen Bergbaubeflissenen Friedrich von Lupin aus Schwaben zuteil, der ihn 1794 mit Empfehlungen von Göttinger und anderen Gelehrten aufsuchte und für den folgenden Tag zum Mittagessen gebeten ward. Während er den Philosophen am ersten Tag im Schlafrocke angetroffen hatte, empfing ihn derselbe jetzt „sorgfältig angezogen und gut aufgeputzt . . . mit einer aus dem Inneren hervorleuchtenden, ihm sehr wohl anstehenden stolzen Haltung". Kant ließ sich die Speisen, darunter einen großen Seefisch, und den guten alten Wein so trefflich munden, daß er während des Essens nicht viel sprach. Dann aber wurde er sehr gesprächig. „Ich habe wenige Männer in diesem Alter gesehen, die noch so munter und so beweglich gewesen wären wie er, und doch war er dabei trocken in allem,

was er sprach; so fein, so witzig auch die Bemerkungen waren, die er selbst über das Gleichgültigste ausstreute, so trocken waren sie angebracht; einige Anekdoten kamen dazwischen wie gerufen, wie für den Augenblick hervorgesprungen, . . . und man konnte sich des Lachens nicht enthalten." Als aber Lupin dann am anderen Tage Abschied von ihm nahm, „offenbarte sich in wenigen Worten der kategorische Imperativ seines moralischen Sinnes". „Rein in sich abgeschlossen, reichte er mir zum Abschied freundlich die Hand"[1]).

Wir schließen einige kurze Worte über das Verhältnis des Philosophen zu seiner Familie an. Von den vier Geschwistern, die Immanuel besaß (vgl. oben S. 3), hatte sein einziger Bruder Johann Heinrich (geb. 1735) nach den in Königsberg verbrachten theologischen Studienjahren — ein näherer Verkehr zwischen beiden hatte nicht stattgefunden — noch länger als der ältere Bruder, nämlich volle 16 Jahre, in verschiedenen Hauslehrerstellen Kurlands sein Brot suchen müssen. Erst 1774 war er zum Konrektor, ein Jahr darauf zum Rektor der „großen Stadtschule" in Mitau ernannt worden und hatte noch im ersteren Jahre die liebenswürdige und häusliche, aber unvermögende Schwägerin eines theologischen Freundes, Maria Havemann, heimgeführt. Anfang 1781 in den ihm mehr zusagenden Beruf eines Landpfarrers in dem gleichfalls kurländischen Dorfe Altrahden übergetreten, hat er hier mit seiner Frau und den vier Kindern, die sie ihm schenkte, ein zwar bescheidenes, aber glückliches Familienleben geführt. Zu einem inneren Verhältnisse mit dem berühmten Königsberger Bruder kam es auch jetzt nicht. Die Briefe des jüngeren Kant kamen öfter und tragen, ebenso wie später die seiner Frau und seiner Kinder, einen herzlichen Ton; Immanuel schrieb nur selten und dabei kurz und ziemlich kühl. Dagegen hat er, als die Familie durch den Tod Johann Heinrichs im Februar 1800 ihres Ernährers beraubt war, durch einen jährlichen Zuschuß von 200 Talern für sie gesorgt. Übrigens verheirateten sich die drei Nichten noch zu

[1]) So Lupin in seiner Selbstbiographie (1844). Wir zitieren nach dem Artikel: *Ein Besuch Lupins bei Kant* in der *Altpreuß. Mon.* 38, 7. und 8. Heft.

des Oheims Lebzeiten — seine noch erhaltenen Glückwünsche sind ziemlich herzlich gehalten —, und durch dessen Testament, wonach die Hälfte seines Vermögens nach Abzug der Legate, d. i. etwa 20000 Taler, den Erben seines Bruders zufiel, wurden sie aller etwaigen Sorgen entledigt. Von dem einzigen Neffen, Friedrich Wilhelm Kant, wissen wir nur, daß er um die Zeit von seines Vaters Tod Angestellter in einem kaufmännischen Geschäft in Mitau war und sich später in der nämlichen Stadt selbständig machte.

Die drei Schwestern des Philosophen (geboren 1719, 1727 und 1731) erwarben sich ihren Unterhalt anfangs durch „Dienen" und verheirateten sich dann mit einfachen Handwerkern. Eine, anscheinend die älteste, war mit einem „Zeugmacher" Schultz verheiratet und 1775 noch am Leben, dagegen 1792 bereits gestorben. Eine zweite wurde von ihrem Manne (Krönert) geschieden, worauf sich Immanuel — schon von 1768 an — ihrer „kümmerlichen Umstände" annahm und sie bis zu ihrem nach langem Krankenlager 1796 erfolgten Tode unterstützte; nach diesem wurde die „Pension", aufs Doppelte erhöht, auch ihren Kindern und Enkeln weitergezahlt (Immanuel Kant an Johann Heinrich Kant, 17. Dezember 1796). Die einzige Schwester, die ihn überlebt hat, war die jüngste, Witwe Barbara Theuer, die ihn in seinem letzten Lebensjahre bis zu seinem Tode treu hat pflegen helfen (s. S. 204).

5. *Die letzten Jahre. Zunehmende Altersschwäche.*

Schubert meint in seiner Biographie (S. 140), daß die traurigen persönlichen Erfahrungen des Jahres 1794 (königl. Reskript) zur Untergrabung von Kants Gesundheit und früheren Herbeiführung seiner Altersschwäche entscheidend beigetragen hätten. Dafür findet sich jedoch weder in den von seinen ältesten Biographen überlieferten Tatsachen noch in seinem gerade aus diesem Jahre in reicher Fülle vorhandenen Briefwechsel irgendein Anhalt. Bis zum Juli 1796 hat er, wie wir wissen, noch Vorlesungen gehalten. Und wenn ihn Jachmann auch in diesem Jahre schon „etwas verändert" fand, so zeigte er sich doch an guten Tagen noch im vollen Besitze seiner früheren Geisteskraft.

Noch 1798 gab er ja eine, freilich zum größeren Teil schon früher ausgearbeitete, geistvolle Schrift, den *Streit der Facultäten* heraus. Erst gegen Ende dieses Jahres machte sich die Abnahme seiner Geisteskraft ihm selber wie anderen stärker bemerkbar. Vielleicht am deutlichsten, jedenfalls am erschütterndsten spricht sich die eigene Empfindung des Philosophen in einem Briefe vom 21. September 1798 an den gleichfalls leidenden Garve aus: „Ich weiß nicht, ob . . . das Los, was mir gefallen ist, von Ihnen nicht noch schmerzhafter empfunden werden möchte, wenn Sie sich darin in Gedanken versetzten; nämlich für Geistesarbeiten, bei sonst ziemlichen körperlichen Wohlsein, wie gelähmt zu sein: den völligen Abschluß meiner Rechnung in Sachen, welche das Ganze der Philosophie (so wohl Zweck als Mittel anlangend) betreffen, vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen; obwohl ich mir der Tunlichkeit dieser Aufgabe bewußt bin: ein Tantalischer Schmerz, der indessen doch nicht hoffnungslos ist."

Nur durch seine schon mehr als drei Jahrzehnte hindurch geübte äußerst regelmäßige Lebensweise hatte er überhaupt das „Kunststück", wie er es selbst nannte, fertig gebracht, trotz seiner schwachen Körperkonstitution ein so hohes Alter zu erreichen. Denn sowohl der Knochenbau wie die Muskulatur und die Nervenkraft des kaum fünf Fuß (1,54 m) messenden kleinen und überaus mageren Körpers waren äußerst schwach. Trotzdem war er fast nie eigentlich krank gewesen. Die flache, ja etwas einwärts gebogene Brust hatte er von der Mutter geerbt, seine Stimme war daher für gewöhnlich leise. Dagegen waren alle seine Sinne scharf und stark, seine Gesichtsfarbe frisch und seine Backen noch im Alter von gesunder Röte. Bis an sein Ende bedurfte er keiner Brille, wenn auch das eine seiner ausdrucksvollen blauen Augen ihm in den letzten zwei Jahrzehnten den Dienst versagte. Daß seine rechte Schulter etwas höher war als die linke, schadete seiner Gesundheit nicht.

Immerhin war er Ende 1798, namentlich an guten Tagen, mäßigen Geistesanstrengungen noch gewachsen. Wenige Wochen nach jenem Brief an Garve beschreibt er dem getreuen Kiesewetter seinen Gesundheitszustand

als den „eines alten, nicht kranken, aber doch invaliden, vornehmlich für eigentliche und öffentliche Amtspflichten ausgedienten Mannes, der dennoch ein kleines Maaß von Kräften in sich fühlt, um eine Arbeit, die er unter Händen hat, zu Stande zu bringen" (Kant an Kiesewetter, 19. Okt. 1798). Aber schon 1799, wo seine Altersschwäche noch „kaum bemerkbar" war, äußerte er doch schon einst vor Freunden: „Meine Herren, ich bin alt und schwach, Sie müssen mich wie ein Kind betrachten." Derjenige, der uns dies berichtet, die Stütze seiner Altersjahre, war der Diakonus an der Tragheimer Kirche Ehregott Andreas Christoph Wasianski, der von 1773 bis 1780 sein Zuhörer und zum Teil Amanuensis gewesen und ihm seit 1790 wieder nähergetreten war. Ihm verdanken wir ein außerordentlich treues, wenn auch nicht gerade sehr übersichtliches Gemälde von *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren, aus dem täglichen Umgange mit ihm.* Wir verweisen den Leser auf diese authentischste und genaueste Darstellung, der wir — unter Mitberücksichtigung von Jachmann, Rink und Hasse — die wesentlichsten Züge der folgenden Schilderung entnehmen.

Der Verfall von Kants Körper- und Geisteskräften vollzog sich ganz allmählich. Er begann mit einer auffallenden Abnahme seines früher so ausgezeichneten Gedächtnisses. Als er selbst dieselbe bemerkte, schrieb er sich, was er behalten wollte, auf abgerissene kleine Stücke Papier, Briefkuverte u. ä., sogenannte Memorienzettel, von denen Wasianski eine Menge August 1802, als die Studierstube geweißt wurde, von dem Feuertode, zu dem sie der Philosoph verdammt hatte, gerettet hat. Auch zeigte er sich, im Gegensatz zu seinem sonstigen Wesen, jetzt öfters launisch, unwirsch gegen das Gesinde, ungeduldig. Es bildeten sich bei ihm merkwürdige Idiosynkrasien und fixe Ideen, namentlich auf medizinischem Gebiete aus, wie die, daß die wahre Ursache aller seiner Beschwerden, ja der meisten Krankheiten überhaupt in der Luftelektrizität zu finden sei. Infolge seiner zunehmenden körperlichen Schwäche schränkte er seine Spaziergänge immer mehr ein, anfangs noch auf das „Lizent", wo ein Unbekannter eine Bank für ihn zum Ausruhen aufschlagen ließ, dann auf den „Königsgarten" in der Nähe

seines Hauses; noch später mußte er sich auf Wagenfahrten beschränken. Selbst im Hause begannen ihm die Füße den Dienst immer mehr zu versagen. Er fiel sowohl im Gehen wie im Stehen, wenn auch glücklicherweise fast stets, ohne sich zu verletzen; öfters auch, wenn er des Morgens vor Mattigkeit auf seinem Stuhle eingeschlafen war, von diesem, bis derselbe mit einem Lehnstuhl vertauscht wurde. Auch geriet einmal, als er beim Lesen eingenickt war, seine Nachtmütze in hellen Brand, wobei er sich aber selber zu helfen wußte.

Anfangs hatten sich, als er geistig und körperlich immer unbehilflicher wurde, verschiedene Freunde seiner „Ökonomie" angenommen, wie z. B. Wasianski des Kleider- und Wäschefaches, notwendiger häuslicher Reparaturen und kleiner praktischer Handgriffe (wie des Federschneidens), in denen der große Denker sehr ungeschickt war. Als aber nun Dr. J[achmann?], der bisher seine Geldgeschäfte besorgt hatte, Königsberg verließ, übertrug Kant im November 1801 Wasianski, zu dem er inzwischen besonderes Vertrauen gewonnen, die Verwaltung aller seiner Angelegenheiten, insbesondere auch seines Vermögens, das sich infolge seiner Sparsamkeit schon 1798 auf über 14000 Taler gesteigert hatte. Wasianski verdiente dies Zutrauen auch vollkommen durch die liebevolle Sorgsamkeit wie die kluge Schonung, mit der er die zunehmenden Schwächen des Greises zu behandeln verstand. So gewöhnte sich denn Kant daran, in allen Angelegenheiten seinen getreuen Wasianski um Rat zu fragen und ihm unbedingt zu folgen, wie jener sich seinerseits in allen wichtigeren Sachen mit dem trefflichen Regierungsrat Vigilantius beriet. Besonderes Geschick verlangte die notwendig gewordene Entlassung des alten Dieners Martin Lampe. Dieser, vierzig Jahre lang in Kants Diensten und mit ihm alt geworden, hatte die Güte seines Herrn zu mißbrauchen begonnen, „drang ihm Zulagen ab, kam zur unrechten Zeit nach Hause, zankte sich mit der Aufwärterin, und wurde überhaupt mit jedem Tage unbrauchbarer zur Bedienung seines Herrn". Auch begann er zu trinken, und er, der seinen Herrn stützen und halten sollte, vermochte sich selbst oft nicht gerade auf den Beinen zu halten. Alle Bitten und Warnungen

von Wasianski und dessen Gattin waren umsonst. So erfolgte denn Ende Januar 1802 endlich die notwendig gewordene Entlassung und die sofortige Anstellung seines Nachfolgers Johann Kaufmann, den Wasianski vorher für alle seine Obliegenheiten bis ins kleinste eingeschult hatte. So ging der Wechsel wider Erwarten ohne große Erschütterung vonstatten; der Philosoph gewöhnte sich verhältnismäßig bald an den verständigen und anstelligen neuen Diener und schrieb in das ihm von Wasianski statt der unregelmäßigen Zettel zurechtgemachte Gedächtnisbüchlein: „Der Name Lampe muß nun völlig vergessen werden“[1]).

In den obenerwähnten beiden Briefen aus dem Herbst 1798 spricht Kant von einem Werke, mit dem er sein „kritisches Geschäfte“ beschließen und eine in seinem System noch übrige Lücke ausfüllen wolle: dem *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik*. An diesem Buche arbeitete er bis mindestens in das Jahr 1801 hinein eifrig. Rink sah es „mehrere Jahre“ in mehr als hundert dicht beschriebenen Foliobogen auf seinem Schreibtisch liegen. Aber es zeigt nicht nur äußerlich, in vielem Durchstreichen und Überschreiben von oft Minderwertigerem, sondern auch innerlich deutlich die Zeichen der Senilität, wie die von Rudolf Reicke veröffentlichten Stücke beweisen[2]). Teile des Manuskripts gehören übrigens einem zweiten, unvollendeten Werk allgemeineren Charakters an, das von ihm als „System der reinen Philosophie in ihrem Zusammenhang“ oder auch als „Der Transscendentalphilosophie höchster Standpunkt im System der Ideen: Gott, die Welt und der Mensch“ bezeichnet wurde, und das

[1]) Durch seine eigene Schuld ging Lampe auf diese Weise auch der Vorteile des Kantschen Testamentes von 1798 verlustig, wonach er jährlich 400 Gulden, und im Falle seines Todes seine Frau die Hälfte dieser Summe, im Falle des Ablebens beider die ev. Kinder ein Kapital von 1000 Gulden erhalten sollten. Statt dessen ward Lampe nun auf eine Jahrespension von nur 40 Talern beschränkt, während sein Nachfolger mit einem einmaligen Legat von 150 Talern pro Dienstjahr bedacht wurde.

[2]) Abgedruckt unter dem Titel: *Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren* in der *Altpreuß. Monatsschrift* 1882—1884.

er wahrscheinlich im Auge hatte, wenn er davon zu Vertrauten als von seinem wichtigsten Werke oder *chef d'œuvre* sprach. Sein eigenes Urteil darüber schwankte übrigens in seinen letzten Jahren bedeutend: „bald glaubte er, es bedürfte nur noch der letzten Feile, bald war wieder sein Wille, daß es nach seinem Tode verbrannt werden sollte". Professor Schulz, dem Wasianski es nach Kants Tod als dem von diesem selbst für den besten Dolmetscher seiner Schriften erklärten Gelehrten zur Prüfung übergab, riet von einer Veröffentlichung ab, da es nur der erste Anfang eines Werkes und noch nicht einmal dessen Einleitung vollendet sei. Wasianski selbst meint wohl nicht mit Unrecht, daß die geistige Anstrengung, die der schwache Greis auf die Ausarbeitung dieses Werkes verwandte, den Rest seiner Kräfte schneller verzehrt habe.

Der vorletzte vollständig erhaltene Brief Kants, an den Verlobten seiner Bruderstochter, den Pfarrer Karl Christoph Schoen, datiert vom 28. April 1802, sagt: „Meine Kräfte nehmen mit jedem Tage ab, meine Muskeln schwinden, und ob ich gleich keine eigentliche Krankheit jemals gehabt habe und auch jetzt keine befürchte, so bin ich doch bis jetzt seit zwei Jahren nicht aus meinem Hause gewesen, sehe aber mit Mut jeder mir bevorstehenden Veränderung entgegen." Die „zwei Jahre" sind vielleicht nicht genau, aber die Stimmung und das Schwächegefühl des Philosophen drücken sich deutlich in diesen Worten aus. In demselben Frühjahr 1802 ließ ihn Wasianski einmal, um ihm Bewegung in frischer Luft zu machen, in seinen (Kants) eigenen Garten führen. Aber er fühlte sich in diesem, den er seit Jahren nicht betreten hatte, ganz fremd und sehnte sich bald nach der gewohnten Umgebung seines Studierzimmers zurück. Dennoch hat er dann mehrmals in ihm eine Tasse Kaffee getrunken. Im Juli d. J. wurde sogar eine Ausfahrt, mit Wasianski und Professor Hasse, nach einem eine halbe Stunde vor der Stadt gelegenen Sommerhause des ersteren gemacht. Kant fühlte sich ganz verjüngt, freute sich während der Fahrt, die Türme und öffentlichen Gebäude der Stadt wiederzusehen, genoß auch eine Tasse Kaffee und später einige Tassen schwachen Tees und rauchte sogar eine halbe Pfeife Tabak; die Nacht darauf

schlief er besser. So wurden denn die Ausfahrten vor Eintritt des Winters noch einigemal wiederholt. Im folgenden Winter wurde er viel von Magenbeschwerden und gegen Ende desselben auch von unruhigen, zuletzt schreckhaften Träumen geplagt, ja aus dem Bett gejagt, so daß er schließlich, auf dringendes Zuraten Wasianskis, seinen Diener in demselben Zimmer schlafen, auch nachts eine Kerze brennen ließ. Auch sein sonst, wenigstens am Mittag, kräftiger Appetit ließ jetzt nach. Er fühlte sich oft lebensmüde und erwartete mit Ungeduld das Kommen des Frühjahrs, woran ihm in gesunden Tagen wenig gelegen gewesen war, oder vielmehr die Wiederkunft einer Grasmücke, die vor seinem Fenster zu singen pflegte. Als sie in diesem Frühjahr nicht erschien, klagte er Hasse wehmütig: „Mein Vögelchen kommt nicht!", als ob er ahnte, daß er kein neues Frühjahr mehr erleben werde.

Am 22. April 1803 ward zum letztenmal sein (79.) Geburtstag im Kreise aller seiner Tischfreunde gefeiert. Er hatte schon lange vorher alle Vorbereitungen mit seinem getreuen Wasianski besprochen und sich darauf gefreut, fühlte sich dann aber an dem Tage selbst von der ihm jetzt ungewohnten zahlreichen Gesellschaft so betäubt, daß er doch nicht den erhofften Genuß davon hatte. Seine Magenbeängstigungen wurden im Sommer so heftig, daß er sich durchaus durch eine möglichst weite Reise davon befreien wollte. Es kam dann aber nur zu einer Wagenfahrt in jenes kleine Sommerhaus Wasianskis, bald nachher auch in Hasses Garten; aber diese Fahrten, die ihm trotz ihrer kurzen Dauer unendlich lang dünkten, griffen ihn jetzt so an, daß er sich bald nach Hause sehnte und nur noch wenige und kurze Fahrten unternommen wurden; die letzte fand im August nach Hasses Garten statt. Auch mit den geistigen Kräften ging es jetzt rasch bergab, wie wir aus dem schmerzlichen Eindruck sehen, den er auf seinen einstigen Schüler R. B. Jachmann bei dessen letztem Besuche am 1. August dieses Jahres machte. Mit schwankendem Schritt trat der gebückte Greis auf ihn zu, Jachmann umarmte und küßte ihn, den lange nicht Gesehenen, aber dieser, „der Stolz und das Glück meines Lebens, . . . mein Kant" — erkannte ihn nicht mehr; und trotz aller Bemühungen seitens des Besuchers wie

des Philosophen selbst gelang es auch im weiteren Verlaufe des Gespräches nicht. Jachmann sprach mit ihm von Dingen, die ihm vertraut waren, wie von kleinen körperlichen Umständen; aber selbst hierbei „blieben ihm die Gedanken stehen, und er konnte zu manchem kleinen Satze nicht das Schlußwort finden, so daß seine hochbejahrte Schwester, welche hinter seinem Stuhle saß und dasselbe Gespräch vielleicht schon oft gehört hatte, ihm das fehlende Wort vorsprach, welches er dann selbst hinzufügte" (vgl. den ganzen, erschütternden Bericht Jachmanns in dem „16. Brief" seiner Biographie).

Da der Philosoph während einer Abwesenheit des Bedienten heftig gefallen war, so daß er an Gesicht und Rücken Wunden erlitten hatte, so hatte Wasianski mit seiner Genehmigung die einzige noch lebende Schwester, Frau Barbara Theuerin, als Pflegerin in sein Haus aufgenommen. Diese war zwar nur $7^1/_2$ Jahre jünger als er, aber noch sehr rüstig. Sie war, nach kurzer Ehe mit einem Handwerker, nun schon seit vielen Jahren Witwe und bereits seit geraumer Zeit auf seine Kosten im St. Georg-Hospital untergebracht worden, wozu sie von dem Bruder eine Zulage erhielt, die sie in den Stand setzte, sorgenfrei zu leben. Obwohl der berühmte Bruder sie jahrelang nicht gesprochen und in seinem Hause gesehen hatte — es geschah dies nach Wasianski nicht, weil er sich ihrer geschämt hätte, sondern weil er sich mit ihr zu wenig unterhalten konnte —, kam sie doch sofort der Aufforderung nach und nahm sich seiner mit schwesterlicher Geduld, Sanftmut und Zärtlichkeit in allen Stücken an. In der letzten Zeit, als jede Nacht an seinem Lager Wache gehalten werden mußte, wurde zur Erleichterung des schon den Tag über stark beschäftigten Dieners noch ein Schwestersohn Kants gegen reichlichen Entgelt angestellt, um mit dem Diener im Wachen abzuwechseln.

Im Anfang des letzten Herbstes nahm die Sehkraft seines rechten Auges ab, nachdem er die des linken schon viele Jahre vorher völlig eingebüßt hatte. Während er wenige Wochen vorher noch die kleinste Schrift mit unbewaffnetem Auge hatte lesen können, vermochte er jetzt zu seinem Schmerz weder mehr zu lesen noch zu schreiben.

Wenn man ihn jetzt beobachtete, „wie er kaum einen Schritt, auch selbst bei Unterstützung und Leitung, mehr gehen, kaum mehr aufrecht sitzen, vor Schwäche kaum mehr verständlich reden konnte, so sollte man glauben, letztere hätte nicht mehr zunehmen können, und der heutige Tag müsse der letzte sein". Und doch „strebte sein großer Geist noch bisweilen heroisch empor", wenn auch freilich die Schwäche des Körpers ihn immer wieder niederdrückte, wodurch er immer einen Grad der Elastizität mehr verlor (Wasianski S. 159). Besuche von Fremden wurden nun natürlich, soweit es irgend ging, abgewiesen oder auf wenige Minuten beschränkt. Er kam dann wohl auf einen Augenblick aus seiner Studierstube in das Vorzimmer heraus und sagte: „Was sehen Sie an mir altem, abgelebtem Manne?" Dagegen erwartete er gewöhnlich — ein rührender Anblick! — mit der Uhr in der Hand an der Türe sitzend, die Minute der Ankunft seines getreuen Wasianski. Am 8. Oktober 1803 erlitt er — zum erstenmal in seinem Leben — einen ernsten Krankheitsanfall. Es scheint ein infolge der Überladung des Magens mit seiner Lieblingsspeise (englischem Käse) eingetretener Schlaganfall gewesen zu sein. Zwar erholte er sich schon nach einer Stunde von seiner todähnlichen Ohnmacht, blieb auch nur vier Tage bettlägerig und sah vom 13. Oktober an wieder seine gewöhnlichen zwei Tischgäste bei sich, erlangte aber nie wieder die alte Heiterkeit. Sein Mittagsmahl beendete er jetzt hastig, ging schon um zwei Uhr zu Bett und stand dafür „wohl zwanzigmal" in der Nacht auf, indem er sich unruhig und ohne zu wissen, was er eigentlich wollte, herumführen ließ. Sein Studierzimmer war jetzt auch sein Eß- und Schlafzimmer geworden.

6. *Tod und Begräbnis.*

Die letzten Monate seines Lebens waren nichts anderes als ein langsames Sterben. Im Dezember konnte er seinen Namen nicht mehr leserlich schreiben. Die Speisen zerlegte ihm Wasianski, legte sie ihm in den Löffel, den er selbst nicht mehr fand, und gab ihm denselben in die Hand. Alle seine Sinne nahmen ab. Alle Speisen fand er ohne Geschmack. Sein sonst so scharfes Gehör begann

zu schwinden, und seine Stimme war selbst in der Nähe nur schwer vernehmbar. Auch drückte er sich immer unverständlicher aus und konnte immer weniger erfassen, was man zu ihm sagte. Am besten noch gelehrte Gegenstände. Keplers Analogien vermochte er noch in der letzten Zeit herzusagen, und noch am letzten Montag seines Lebens gab er bei Tische, auf Wasianskis Frage, Auskunft über die Lebensweise der Barbaresken. In den letzten vierzehn Tagen vermochte er selbst seine Umgebung nicht mehr zu erkennen: zuerst trat dies seiner Schwester, dann Wasianski, zuletzt seinem Diener gegenüber ein. Vom 3. Februar an aß er so gut wie nichts mehr. An diesem Tage besuchte ihn sein Arzt, der Professor der Medizin und damalige Rektor der Universität Elsner. Kant suchte ihm, in nur Wasianski verständlichen Worten, seine Dankbarkeit dafür auszudrücken, daß er bei seinen mannigfachen Geschäften und seiner hohen Stellung ihn, den altersschwachen Mann, dennoch besuche. Und er wollte sich nicht eher setzen, als bis sein Arzt sich niedergelassen. Mit erzwungener Sammlung seiner Geisteskräfte sagte er dann: „Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen.“ Am 6. Februar wurde er um vieles schwächer und stumpfer: verloren in sich selbst, saß er mit starrem Blick da, ohne etwas zu reden. Auch brauste er jetzt nicht mehr auf, wie in den letzten Jahren seiner abnehmenden Geistes- und Körperkraft, sondern blieb gegen alles und alle ganz gelassen. Seit Dienstag den 7. Februar blieb er — mit einer kurzen Ausnahme am Mittag des folgenden Tages — im Bett. Am Donnerstag zeigte sein Gesicht schon den hippokratischen Zug, er blieb von da, kurze Augenblicke ausgenommen, dem Anschein nach bewußtlos. Als Wasianski ihn am Sonnabend fragte, ob er ihn noch kenne, vermochte er zwar kein Wort hervorzubringen, reichte ihm aber, was bei ihm ganz ungewöhnlich war, seinen blassen Mund zum Kusse. Der getreue Freund blieb auch die letzte Nacht, vom 11. auf den 12., an seinem Lager und reichte ihm zur Stillung des sich einstellenden Durstes mehrmals einen Löffel mit einer Mischung von Wein, Wasser und Zucker, bis der Sterbende zuletzt flüsterte: „Es ist gut.“ Das waren seine letzten

Worte. Gegen den Morgen des 12. setzte der Puls schon fast ganz aus, um 10 Uhr brach sein Auge, um 11 Uhr tat er seinen letzten Atemzug. „Sein Tod war ein Aufhören des Lebens und nicht ein gewaltsamer Akt der Natur" (Wasianski S. 217).

Schon seit mehreren Tagen liefen in der Stadt Gerüchte von Kants Tode um. Dennoch machte die sich nun schnell von Mund zu Mund verbreitende Kunde davon einen tiefen Eindruck auf die Gemüter, selbst bis in die untersten Schichten hinein. Der Tag, ein Sonntag, war besonders wolkenlos, nur ein zartes Wölkchen schwebte im Zenit; darauf soll ein Soldat auf der Schmiedebrücke die Umstehenden hingewiesen haben mit den Worten: „Seht, das ist die Seele Kants, die gen Himmel fliegt!" Die erste öffentliche Nachricht brachten die *Kgl. Preuß. Staats-, Krieges- und Friedens-Zeitungen* (heutige Königsberg. Hartungsche Zeitung) Montag den 13. durch folgende Notiz an der Spitze des Blattes unterm 12. Februar: „Heute Mittags um 11 Uhr starb hier an völliger Entkräftung im 80sten Jahre seines Alters Immanuel Kant. Seine Verdienste um die Revision der speculativen Philosophie kennt und ehrt die Welt. Was ihn sonst auszeichnete, Treue, Wohlwollen, Rechtschaffenheit, Umgänglichkeit — dieser Verlust kann nur an unserm Orte ganz empfunden werden, wo also auch das Andenken des Verstorbenen am ehrenvollsten und dauerhaftesten sich erhalten wird." Am 16. und 20. Februar veröffentlichte dann dasselbe Blatt die von Wasianski als Testaments-Exekutor unterzeichnete eigentliche Todesanzeige: „Den 12. Februar c. Mittags um 11 Uhr starb Herr Professor Immanuel Kant, alt 79 Jahre 10 Monate, ohne vorhergegangene Krankheit an der eigentlichen Entkräftung vor Alter. Im Namen seiner hiesigen und abwesenden Verwandten meldet diesen Todesfall seinen gesamten Freunden usw." Es begann nun die nächsten Tage hindurch eine förmliche Wallfahrt von vornehm und gering und vom Morgen bis zum Abend zu dem kleinen Hause in der Prinzessinstraße, jeder wollte noch einmal die Leiche des berühmten Philosophen sehen; und, wie sehr auch Wasianski von dem Lebenden alle Störung sorgfältig ferngehalten hatte, ihr Anblick sollte niemandem verweigert

werden. Sie war aus der Studierstube in das geräumigere Speisezimmer gebracht und dort, in ein Sterbegewand gehüllt, auf zwei Decken, einer schwarzen und einer weißen, spitzenbesetzten (die die „Älterleute", „weil es für Kant wäre", hinzugaben), aufgebahrt. Sein Haupt ruhte auf dem Kissen, auf dem einst die Studenten ihm ihr Gedicht überreicht hatten, zu seinen Füßen hatte ein Unbekannter ein Gedicht mit der Aufschrift: „Den Manen Kants" niedergelegt. Allgemein war das Staunen über die völlige Abgezehrtheit seines Körpers, während das Gesicht nicht merklich entstellt war. Professor Knorr nahm einen Gipsabguß seines Kopfes, der Prosektor Kelch untersuchte und beschrieb seinen Schädel nach Gallscher Methode.

Infolge seiner Trockenheit konnte denn auch der Leichnam noch volle sechzehn Tage über der Erde bleiben. Denn erst am 28. Februar fand das feierliche Begräbnis statt. Nach den vorhandenen Nachrichten hat man den Eindruck, daß von seiten der Nächstbeteiligten jeder auf die Veranstaltungen des anderen gewartet habe. Der Philosoph selbst hatte, nach einer erhaltenen Aufzeichnung aus dem Jahre 1799, ein ganz einfaches Begräbnis am frühen Morgen und nur die Begleitung seiner Tischfreunde gewünscht. Aber die Studierenden ließen es sich nicht nehmen, dem verehrten Toten ein feierliches Leichenbegängnis zu veranstalten. Nachdem bereits mehrere andere „diesen Gedanken gefaßt und — aufgegeben hatten", unternahm es der Theologiekandidat Böckel aus Danzig, im Verein mit drei anderen Kommilitonen, die nötigen Vorbereitungen zu treffen. Sie scheinen auf unerwartete Hindernisse gestoßen zu sein, derentwegen, wie sie am 23. öffentlich bekannt machten, die Bestattung auf den 28. verschoben werden müsse[1]). Seitens der Professoren unterstützte sie nur der Regierungsrat Heidemann. Einige Tage vorher wurden durch eine Deputation der Studierenden die Spitzen der Zivil- und Militärbehörden, die Prediger, Ärzte, Lehrer und Kaufleute eingeladen.

[1]) Vgl. auch S. 23 ff. des von *Böckel* erstatteten Berichtes über *Die Totenfeyer Kants* (Königsberg 1804, 48 S.), wo von „Cabalen" von „mehr als einer kleinen Seele" die Rede ist, die sich den Bemühungen der Arrangeure entgegengestellt hätten.

Der Anfang der Feierlichkeiten war auf nachmittags 3 Uhr festgesetzt. Aber schon drei Stunden vorher waren trotz der Kälte die Straßen mit einer zahllosen Menschenmenge angefüllt, die übrigens ein durchaus würdiges Betragen zeigte. Der Trauerzug begann von Kants Wohnhause, wo jedoch nur die nächsten Freunde sich eingefunden hatten. Dann schlossen sich die eingeladenen Vertreter der Behörden an, die sich eine Stunde vorher in der nahen Schloßkirche versammelt hatten; die Studierenden von ihrem gewöhnlichen Versammlungsort, dem Collegium Albertinum, aus. Eine Militärabteilung eröffnete den Zug, dann folgten im höchsten Wichs die Trauermarschälle usw. der Studentenschaft, ihnen der Sarg mit 24 Studierenden zur Seite, die sich im Tragen desselben abwechselten. Er trug die Inschrift: *Cineres mortales immortalis Kantii* und am Fußende die Worte: *Orbi datus 22. Aprilis 1724, ereptus 12. Febr. 1804.* Ihm folgten zunächst zwei Verwandte und die vertrautesten Tischfreunde, diesen eine Gruppe mit dem studentischen Redner und dem Träger des Trauer-Carmens, beide aus den Kreisen des Adels gewählt; dann nach dem zweiten Redner (Böckel) und dem Musikkorps, immer wieder von Trauermarschällen geleitet, die Studentenschaft; darauf das übrige Trauergefolge, und zwar absichtlich, dem demokratischen Sinne des Verstorbenen entsprechend, ohne jede Rangordnung. Unter dem Geläute sämtlicher Glocken der Stadt und der Begleitung der Trauermusik bewegte sich der Zug durch die Straßen nach der Universitäts- oder Domkirche. Hier wurde er von dem akademischen Senat empfangen und in die würdig ausgestattete, von zahlreichen Kerzen erhellte Kirche geleitet. Nach einer musikalischen Introduktion hielt von der Trauerbühne aus Stud. von Schrötter, nach einigen einleitenden Sätzen, eine Ansprache in gebundener Rede. Dann folgte eine Trauerkantate Himmels, deren ursprünglich auf den Tod König Friedrich Wilhelms II. gedichteter Text von Böckel entsprechend abgeändert worden war. Darauf richtete der letztere eine zweite, den Dank an das Trauergefolge mit warm empfundenen Gedenkworten zu Ehren des Entschlafenen paarende Rede an die Versammlung, während Stud. Graf Truchseß dem Kurator der Universität das

ebenfalls von Böckel verfaßte Trauergedicht (*Empfindungen am Grabe Kants,* in Distichen) überreichte. Unter den Klängen eines zweiten, von Hiller komponierten Chorals trugen schließlich die Träger den Sarg nach der an der Nordseite des Doms befindlichen akademischen Grabstätte, dem sogenannten „Professoren-Gewölbe", wo die Beisetzung im Beisein des Professoren-Kollegiums ohne weitere kirchliche Feierlichkeit erfolgte.

War das feierliche Leichenbegängnis am 28. Februar von seiten der Studierenden „entrepreniert" worden, so hatte doch auch der Senat bereits am 20. d. M. beschlossen, eine besondere Gedenkfeier in Gestalt eines Redeaktus zu veranstalten, der an dem nächsten Geburtstage Kants stattfinden sollte. Da dieser aber auf einen Sonntag fiel, so wurde die Feier auf den folgenden Tag (23. April) verschoben. Die Gedächtnisrede hielt im großen Hörsaal der Universität der Professor der Eloquenz S. Wald; sie ist wegen der wichtigen Beiträge, die eine Reihe von näheren Freunden des Verstorbenen dazu lieferten, mehrfach von uns erwähnt worden. Die Einladung hatte Professor Johann Schultz ergehen lassen, Professor Pörschke ein Gedicht dazu veröffentlicht. Verbunden wurde damit die Aufstellung einer Büste des Philosophen, die Bildhauer Hagemann noch bei dessen Lebzeiten modelliert und in karrarischem Marmor ausgeführt hatte.

Die Gebeine Kants sollten keine ungestörte Ruhe genießen. Da das „Professoren-Gewölbe" einige Jahre nach seinem Tode nicht mehr seinem bisherigen Zwecke als Grabstätte der Universitäts-Angehörigen dienen sollte, wurde es 1809 auf Veranlassung von Kants Tischfreund Scheffner in eine Wandelhalle für Professoren und Studenten, die sogenannte *Stoa Kantiana,* umgewandelt, die Gebeine des Philosophen aber auf seinem östlichen Flügel beigesetzt und auf einer Säule über dem von Scheffner gesetzten Grabstein Hagemanns Büste aufgestellt. An Kants nächstem Geburtstag, 22. April 1810, wurde die neue Grabstätte mit einer Rede Herbarts, als damaligen Rektors der Albertina, feierlich eingeweiht. Zu der später wieder in das Auditorium maximum zurückgebrachten Büste kam 1842 noch eine vom preußischen Unterrichtsministerium geschenkte, von einem Schüler

Rauchs gearbeitete kleine Bronzestatue Kants in sitzender Stellung. Ein Kantdenkmal in Bronze, von Rauch selbst gefertigt, wurde 1864 auf dem „Paradeplatz“ vor der Universität errichtet. Da inzwischen die Kanthalle stark verfallen war, so wurde 1880 an ihrem Ostende eine einfache gotische Kapelle aufgeführt und in einem Gewölbe unter derselben am 21. November d. J. Kants Gebeine, deren Auffindung und Ausgrabung man im vorhergehenden Juni nicht ohne Schwierigkeiten bewerkstelligt hatte, beigesetzt. An einer Wand der Kapelle liest man die berühmten Worte aus dem Schluß der Kritik der praktischen Vernunft: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

Quellen.

Die zuverlässigsten von den Kants Leben und Persönlichkeit behandelnden Schriften aus älterer Zeit bleiben, trotz vereinzelter Mängel, noch immer die drei bald nach seinem Tode unter der gemeinsamen Überschrift *Immanuel Kant* im Verlag von Friedrich Nicolovius (Königsberg 1804), erschienenen: 1. Bd.: *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants von Ludwig Ernst Borowski, Kgl. Preußischem Kirchenrate. Von Kant selbst genau revidiert und berichtigt.* 276 Seiten. — 2. Bd.: *Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund von Reinhold Bernhard Jachmann.* 220 Seiten. — 3. Bd.: *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und seines häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgang mit ihm von E. A. Ch. Wasianski.* 224 Seiten. Sie ergänzen einander insofern glücklich, als Borowski, einer von Kants ersten Zuhörern, die zuverlässigste Quelle für die ältere Zeit bildet; Kants Durchsicht seines Manuskripts (von einer „Berichtigung" kann nur an ganz wenigen Stellen die Rede sein) erstreckt sich bis zum Jahre 1792. Jachmann ist die beste Quelle für die Zeit der 80er Jahre, wo er des Philosophen Schüler und langjähriger Amanuensis war; Wasianski war das gleiche in den 70er Jahren und außerdem die Stütze seiner letzten Lebensjahre (vgl. oben S. 199 ff.). — Wichtig durch die von verschiedenen Freunden Kants zu der Gedächtnisrede Professor Walds am 23. April 1804 beigesteuerten schriftlichen Mitteilungen ist deren Wiedergabe in *Rud. Reicke, Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften.* Königsberg 1860, VI und 83 Seiten.

Als Quellen zweiten Ranges können angesehen werden: *F. Th. Rink, Ansichten aus Immanuel Kants Leben.* Königsberg, Göbbels & Unzer 1805. 149 S. 12°, und *J. G. Hasse, Merkwürdige Äußerungen von einem seiner Tischgenossen.* Königsberg 1804. 50 S. 16°. Manches Interessante bietet auch der erst 1848 in den *Neuen Preußischen Provinzialblättern* veröffentlichte, dann auch besonders gedruckte Beitrag: *Kant und seine Tischgenossen. Aus dem Nachlaß des jüngsten derselben, des Geh. Ob.-Reg.-Rats Dr. Chr. Fr. Reusch.* 30 S. Von den Biographien Kant befreundeter Männer findet sich manches Wertvolle über ihn in *Johannes Voigt, Das Leben des Professor Christian Jacob Kraus.* Königsberg 1819. — Weniger als die vorigen Quellen bieten drei weitere anonyme Berichte: 1. *Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch.* Königsberg

1802 (von dem Königsberger Arzte Dr. J. Ch. Mortzfeld) 2. *Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste.* Ohne Verleger und Druckort, 1804 (wahrscheinlich von Kants medizinischem Kollegen Metzger, der ihm wenig günstig gesinnt war). Am wenigsten zuverlässig trotz ihres Umfanges ist *Immanuel Kants Biographie.* 2 Bde. Leipzig, Weigel 1804. 207 und 286 Seiten (von einem für Kant begeisterten Anonymus — manche vermuten Mellin in Magdeburg —, der jedoch nie in Königsberg gewesen ist und alle seine Nachrichten aus dritter Hand hat).

Die beste und reichhaltigste, jedenfalls aber unmittelbarste und daher von uns immer wieder benutzte Quelle zur Kenntnis von Kants Leben und vor allem seiner Persönlichkeit fließt in seinem Briefwechsel, den Rudolf Reicke mit musterhafter Korrektheit und in vorher ungeahnter Fülle in Bd. X—XII der Akademie-Ausgabe von *Kants Gesammelten Schriften* ediert hat und der — abgesehen von den gleichfalls dort veröffentlichten handschriftlichen und öffentlichen Erklärungen, Denkversen und amtlichen Schriftstücken — nicht weniger als 881 Nummern zählt.

Den bisher aufgeführten Quellen gegenüber gibt die einzige neuere, allerdings heute auch schon 70 Jahre alte Gesamtdarstellung von Kants Leben, die im XI. Bande der Gesamtausgabe von Rosenkranz und Schubert erschienene: *Immanuel Kants Biographie, zum Teil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt von F. W. Schubert* (Leipzig, L. Voß, 1842) wenig Neues; sie enthält im Gegenteil vielfache Ungenauigkeiten. Dagegen finden sich zahlreiche, zum Teil wertvolle, Einzelbeiträge in der in Königsberg erscheinenden *Altpreußischen Monatsschrift* (vor etwa fünf Jahrzehnten an die Stelle der *Neuen Preußischen Provinzialblätter* getreten), sowie seit 1897 auch in den von H. Vaihinger begründeten *Kantstudien.* Aus Artikeln der ersteren ist u. a. die Teilbiographie von *Emil Arnoldt. Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur* (1882) entstanden, ebenso dessen *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung* (1894). Andere Abhandlungen dieses gründlichen Kantforschers und seiner ostpreußischen Landsleute Rudolf und Johannes Reicke, A. Rosikat, O. Schöndörffer, A. Warda und anderer sind oben gelegentlich zitiert oder leicht in den Bänden der „Monatsschrift" zu finden. Aus den *Kantstudien* seien namentlich die Beiträge von E. Fromm, der eine größere Biographie Kants zu schreiben beabsichtigte, aber schon 1899 starb, und zahlreiche Einzelnotizen Vaihingers hervorgehoben, im übrigen gleichfalls auf die 16 Bände dieser Zeitschrift selbst verwiesen.

Zeittafel

zu Kants Leben und Schriften.

1724 22. April: Immanuel Kant geboren.
1732 Herbst: Kant kommt auf das Fridericianum.
1735 Sein Bruder Joh. Heinrich geboren († 1800).
1737 Tod seiner Mutter (* 1697).
1740 24. September: Immatrikulation an der Königsberger Universität.
1746 Tod seines Vaters (* 1682).
1747 Erste Schrift: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (Phil. Bibl. Bd. 49).
1747—54 Hauslehrer in Judschen, Arnsdorf und Rautenburg [?].
1754 Abhandlung: *Ob die Erde in ihrer Umdrehung usw. einige Veränderung erlitten habe* (Bd. 49).
Desgl.: *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (ebda.)
1755 *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Bd. 48).
12. Juni: Promotion zum Magister mit der Abhandlung *De igne* (Bd. 49).
27. September: Habilitation mit der Schrift: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Bd. 46a).
1756 Januar bis April: Drei Abhandlungen über das Erdbeben von Lissabon (Bd. 49).
8. April: Bewerbung um die Professur Knutzens.
10. April: Kants Disputation über seine Schrift: *Monadologia physica* (Bd. 49).
25. April: *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde* (Universitäts-Programm) (Bd. 49).
1757 Osterprogramm: *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie*, nebst Anhang (Bd. 49).
1758 Osterprogramm: *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* (Bd. 49).
Dezember: Bewerbung um die Professur Kypkes.
1759 Herbstprogramm: *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (Bd. 47).
1760 *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk* (Bd. 50).

1762 *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (Bd. 46a).
Rousseaus *Emile* und *Contrat social.*
1763 *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (Bd. 47).
Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (Bd. 46a).
1764 *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (Bd. 50).
Versuch über die Krankheiten des Kopfes in den „Königsb. Gel. und Polit. Zeitg." (Bd. 50).
Preisschrift der Berliner Akademie: *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (Bd. 46a).
1765 *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765/66* (Bd. 46a).
1765/66 Lambert und Mendelssohn beginnen den Briefwechsel mit Kant.
1766 *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (Bd. 46b).
1766 (April) bis **1772** (Mai): Kant Sub-Bibliothekar an der Schloß-Bibliothek.
1768 *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (Bd. 46b).
1769 Oktober: Ruf nach Erlangen (Dezember abgelehnt).
1770 Januar: Ruf nach Jena.
31. März: Ernennung Kants zum ordentlichen Professor der Logik und Metaphysik.
Inaugural-Dissertation: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, verteidigt am 21. August (Bd. 46b).
1771—1788 Zedlitz (Karl Abr. von) Unterrichtsminister in Preußen.
1770—81 Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft.*
1771 Rezension der Schrift des Anatomen *Moscati* (Bd. 49).
1775 Osterprogramm: *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (Bd. 50).
1776/77 Zwei Aufsätze, betreffend das *Dessauer Philanthropin* (Königsb. Ztg.) (Bd. 50).
1778 Ruf nach Halle abgelehnt.
1781 (Mai): *Kritik der reinen Vernunft* (Bd. 37).
1783 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Bd. 40).
Rezension von Schulz' *Anleitung zur Sittenlehre* (Bd. 47).
Ende des Jahres kauft Kant sich ein eigenes Haus.
1784 November: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Berlin. Monatsschrift) (Bd. 47).
Dezember: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* ebd. (Bd. 46b).
1785 Januar und November: Rezension von Herders *Ideen* (Jen. Allg. Lit.-Ztg.) (Bd. 47).
März: *Über die Vulkane im Monde* (Berl. Mon.) (Bd. 49).

1785 April: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Bd. 41).
Mai: *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* (Berl. Mon.) (Bd. 47).
November: *Über die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (Berl. Mon.) (Bd. 49).

1785/86 Mendelssohn-Jacobischer Streit.

1786 Januar: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Berl. Mon.) (Bd. 47).
Ostern: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Bd. 48).
Sommersemester: Kants erstes Rektorat.
August: Friedrich der Große †. September: Huldigung zu Ehren Friedrich Wilhelms II.
Rezension von Hufelands *Grundsatz des Naturrechts* (Bd. 47).
Bemerkungen zu Jakobs *Prüfung der Mendelssohnschen ‚Morgenstunden'* (Bd. 47).
Oktober: *Was heißt: ‚Sich im Denken orientieren'?* (Berl. Mon.) (Bd. 46b).
7. Dezember: Kant auswärtiges Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften.

1786/87 Reinholds ‚Briefe über die Kantische Philosophie'.

1787 Zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft.*

1788 Anfang: *Kritik der praktischen Vernunft.* (Bd. 38).
Januar: *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (Teutscher Merkur) (Bd. 50).
Sommer: Kants zweites Rektorat.
9. Juli: Wöllnersches Religionsedikt.
19. Dezember: Neues Zensuredikt.

1790 *Kritik der Urteilskraft* (Bd. 39).
Streitschrift gegen Eberhard (Bd. 46c).
Über Schwärmerei und die Mittel dagegen (in Borowskis *Cagliostro* (Bd. 50).

1791 September: *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (Berl. Mon.) (Bd. 47).

1792 5. März: Neues schärferes Zensuredikt in Preußen.
April: *Vom radikalen Bösen* (Berl. Mon.).
14. Juni: Verbot der Fortsetzung dieses Artikels.

1793 Ostern: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (2. Aufl. 1794) (Bd. 45).
September: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, stimmt aber nicht für die Praxis* (Berl. Mon.) (Bd. 47).

1794 Frühjahr und Sommer: Schärferes Vorgehen gegen die „Neologen".
Mai: *Etwas vom Einfluß des Mondes auf die Witterung* (Berl. Mon.) (Bd. 49).
Juni: *Das Ende aller Dinge* (Berl. Mon.) (Bd. 47).
Juni bis März 1795: Briefwechsel mit Schiller.
1. Oktober: Maßregelung Kants durch die Kgl. Kabinettsorder.
Nach dem 12. Oktober: Kants Verantwortung.

1795 *Zum ewigen Frieden* (2. Aufl. 1796) (Bd. 47).

1796 Anhang zu Sömmerrings Schrift: *Über das Organ der Seele* (Bd. 50).

Mai: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (Berl. Mon.) (Bd. 46 d).

23. Juli: Kants letzte Vorlesung (über Logik).

Oktober: *Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits* (Berl. Mon.) (Bd. 46 d).

1797 Anfang: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Bd. 42).

14. Juni: Abschiedsehrung Kants durch die Königsberger Studentenschaft.

Juli: *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (Bd. 46 d).

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Bd. 42).

Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (Berl. Blätter) (Bd. 47).

10. November: Tod Friedrich Wilhelms II., Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III.

1798 *Der Streit der Fakultäten* (Bd. 46 d).

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Bd. 44).

Über die Buchmacherei, zwei Briefe an F. Nicolai (Bd. 47).

1799 August: Erklärung gegen Fichte (Bd. 50).

1800 Letzte schriftstellerische Äußerungen Kants (vgl. oben S. 191) (Bd. 50).

September: Kants Handbuch der *Logik*, herausg. von Jäsche (Bd. 43).

1801 14. November: Letzte amtliche Erklärung Kants.

1802 *Physische Geographie*, herausg. von Rink (Bd. 51).

1803 Über *Pädagogik*, herausg. von Rink (Bd. 50).

9. April: Letzter erhaltener Brief Kants.

1804 12. Februar, vormittags 11 Uhr: Kants Tod.

28. Februar: Begräbnis.

23. April: Gedächtnisfeier der Universität (Walds Gedächtnisrede).

Mai: Kants Preisschrift *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf* (geschrieben 1790), herausg. von Rink (Bd. 46 c).

Namen-Register.

A.

Abel (Lehrer Schillers) 151.
Abramson 127.
Achenwall 43.
Adickes, E. 45, 45A.
d'Alembert 109.
Alexander, Markgraf von Ansbach 84.
Ammon (Professor der Mathematik in Königsberg) 21, 27.
Ammon (Professor der Theologie in Erlangen) 171.
Anders (Prediger in Judschen) 31f.
Anders, E. D. (Sohn des vorigen) 32.
Arnoldt, E. 16f., 25, 27, 28, 35, 36, 41A., 45, 57, 94, 96A., 99, 107, 108, 122A., 164A., 176A., 185, 187, 213.
Auerswald, von (Freund von Kraus) 109A., 136.

B.

Baggesen 152, 173.
Bahrdt, Dr. 153.
Ballath, Frau, geb. Fritz 142.
Bartoldy 170.
Basedow 95, 102ff.
Baumgarten 43, 44, 47, 88, 184.
Beck, J. S. 150, 153, 166, 170f., 174.
Becker (Maler in Königsberg) 58.
Becker (Prediger ebda.) 143.
Beckmann 99.
Behrens (auch Berens) 69, 107, 157, 158.
Bering 149f., 153, 170.
Bernoulli, Joh. 109, 121.
Berrenhäuer 132.
Bielefeld, Baronesse von 159.
Biester 93, 100A., 116, 119, 133f., 155, 156, 158, 167, 176, 177f., 180, 181, 185f., 186, 187, 189A.
Birkenstock, von 172.
Blumenbach 151, 153.
Bobrik 142.
Bock (Ober-Bibliothekar in Königsberg) 79—82.
Bock (Professor der Dichtkunst in Königsberg) 77.
Bock (Verfasser eines pädagog. Handbuchs) 95.
Böckel, cand. theol. 208, 208A., 209f.
Bohlius 7A.
Böhme, Jakob 70.
Boie 112.
Born 151.
Borowski 3, 7, 11, 16, 18, 20, 23, 24, 25, 29, 31, 35, 36, 37f., 41, 44, 45, 46, 49, 50, 52, 56, 59, 65, 76, 110, 121, 126, 142, 144, 151, 160, 164A., 169, 171, 172, 186f., 192A, 212, 216.
Bosch, van 173.
Bouterwek 170.
Brahl 195.
Breitkopf (Verleger) 101, 111.
Brünneck, General von 110.
Buck 77, 85.
Budde 21.
Buhle 151.
Busolt 33.

C.

Cäsar (Prof. in Leipzig) 150f.
Cagliostro 121, 216.

Campe **104—106**, **181f.**, 185, 186.
Christiani 21, 85, 94.
Clemm 52.
Collin 127.
Comenius 102.
Creuzer 170.
Crichton 106f.
Cruse, C. W. 173.
Crusius 47, 51, 89, 128.
Cunde (Kunde) 10f., 12, 20.

D.

Danovius 85.
Daschkow, Fürstin 173.
Denina 55.
Descartes 141.
Dillon, von 63.
Dohm 112.
Dove 49.
Drakenborg 12.
Dürrin, Jungfer 3.

E.

Eberhard 91, 133, 150, 154, 216.
Eckermann 167.
Ehrmann 105.
Elkana 126.
Elisabeth, Kaiserin von Rußland 76f.
Elsner (Professor der Medizin in Königsberg) 195, 206.
Engel, J. J. 100A., 111.
Erdmann, Benno 6, 21A., 22, 44, 45A., 99.
Erhard, B. **152f.**
Erthal, von (Bischof in Würzburg) 152.
Euchel 126f.
Euler 173.

F.

Fahrenheid 91.
Feder 43, 118, 151, 153.
Fichte, J. G. 31, 162f., 166, **168f.**, 185, 190f., 207.
Fischenich 171.
Flatt 151, 171.
Formey 133.
Forster 153.
Francke 10.
Franz II., Deutscher Kaiser 172.
Friedländer 127, 127A.
Friedrich I. (von Preußen) 6.
Friedrich II. 27, 49, 75f., 129, 144, 167, 181, 194, 216.
Friedrich Wilhelm I. 6, 15.
Friedrich Wilhelm II. 129f., 131, 133, 152, 156, 157f., 176, 177, 178, 180, 183f., 188, 209, 216f.
Friedrich Wilhelm III. 33, 217.
Fritz, Luise Rebekka 142.
Fromm 35f., 176A, 213.
Fürst, von (Minister) 80, 85, 86.
Funk (Professor in Königsberg) 65.
Funk, J. Fr. von, stud. 51f., 214.
Funk, Frau von (Mutter des vorigen) 51f.

G.

Garve 178, 198.
Gehr 6.
Gensichen 140, 163, 195.
Gentz, F. 179.
Gillern, von 132f.
Glover 173.
Goethe 27, 47, 85, 87, 104, 112, 151, 166, 167, 175A.
Goldschmidt, Dr. 127.
Gorraiski 79, 81.
Gottsched 36.
Gräfe (Buchhändler in Königsberg) 59.
Gregorovius (Professor ebd.) 21.
Green 55, **61f.**, 63A., 110, **134f.**

H.

Hagemann 210.
Hagen 195.
Hahn 15, 16.
Haller, von 71, 167.
Hamann 46, 51, 53, 58, 61, 63, 65, **69f.**, 108, **112f.**, 116, 121, 122, 124A., 149A., 154, 155f.
Hamann, Michael (Sohn des vorigen) 124A., 126.
Hartknoch 99, 103, 113, 118, 193A.

Hartmann (Professor in Mitau) 88.
Hartung (Buchhändler in Königsberg) 168.
Hasse, J. G. 2A., 7A., 19, 124, 136, 139, 146, 164A., **181**, 192, 194, 199, 202, 203.
Hausen, K. R. 83.
Hay 55, 135.
Hegel 31.
Heidemann 208.
Heidenreich 151.
Heilsberg 17f., 19, 25, 26f., 27, 28, 30, 35, 37, 38.
Hellwag 135.
Hemert, van 173.
Henckel von Donnersmark, Graf 110.
Herbart 31, 210.
Herbert, Maria von 5.
Herder, J. G. 46, 58, 65, **71**f., 113, 116, 120, 122, 133, 148, **153—155**, 157, 175, 215.
Hermes 176, 178, 180.
Hertzberg, Graf (Minister) 130, 133, 157, 158.
Herz, Markus 28, 87, 90f., 92, **93**, 95, 96, 98, 111, 112, **116**f., 126, 156, 169, 170.
Heydenreich (Kants Lehrer) 11, 12.
Hiller 210.
Hillmer 178, 180.
Himmel 211.
Hindenburg 151.
Hippel 10, 58, 110, **157**, 158, 195.
Hobbes 141.
Hofmann, stud. 29.
Hogendorp, Dirk van 97.
Holstein-Beck, Herzog von 56, 110.
Holtzhauer 130, 165.
Hufeland (Professor der Medizin in Jena) 167.
Hufeland (Professor der Rechte in Jena) 120, 148, 216.
Hüge 62.
Hülsen, B. F. von (Rittergutsbesitzer) 32f., 34.
Hülsen, G. F. von (Sohn des vorigen) 32—**34**, 56.
Humboldt, Wilhelm von 166, 175.
Hume 47, 68 72, 113, 141.

J.

Jachmann, J. B. (Mediziner) 153, 195.
Jachmann, R. B. (Theologe, Biograph Kants) 4, 19, 20, 37, 56, 57, 61, 62, 110, 121, 123, 124, **125**f., 129, 134f., 164A., 174, 191, 195, 197, 199, 203f., 212.
Jacobi, Friedrich Heinrich (Philosoph) 119, 122, 124A., 149A., 150, 153, 155, 157f., 216.
Jacobi, Johann Georg (Dichter) 112.
Jacobi, Konrad (Kaufmann in Königsberg) 62, 195.
Jacobi, Frau 5, 64, 142.
Jäger 126.
Jakob (Professor in Halle) 120f., 132, **150**, 153, 157, 174, 177, 216.
Jäsche 163, 190, 217.
Jean Paul (Richter) 168.
Jester, cand. iur. 82.
Joël, stud. 126.
Jung-Stilling 150, 170.

K.

Kahnert 38.
Kallenberg, stud. 25, 30.
Kant, Anna Regina (Mutter Immanuels) 2—**5**, 7, 26, 37, 198, 214.
— Barbara (Schwester) verheir. Theuer 197, **204**, 206.
— Friedrich Wilhelm, Sohn Joh. Heinrichs 197.
— Hans (Großvater) 1f.
— Johann Georg (Vater) **1—4**, 7, 25f., 30, 37, 214.
— Johann Heinrich (Bruder) 13, 26, 88, 144, 151, **196**f., 214.
— Maria, geb. Havemann (Frau des letzteren) 144, 196.
— Maria Elisabeth (verh. Kröhnert) 197.
— Regina (Schwester) 3, 197.
— Richard (Urgroßvater) 1.
Kanter (Buchhändler) 58f., 105, 112.
Kästner 121, 151, 153, 167.

Kaufmann, Johann (Diener Kants) 201, 203, 204, 206.
Kelch 208.
Kepler 47, 135, 206.
Keyserling, Charlotte Amalie, Gräfin von 35, 36, **108**f., 135, 143, 144.
— Graf Heinrich Christian 35, **108**f., 135.
— — Heinrich Wilhelm 35A.
— — Johann Gebhard 34.
— — stud. 127.
Kiesewetter 157, **158**ff., 169, 175, 179, 193A., 198f.
Knobloch, Fräulein von 5, 64, 143.
Knorr 208.
Knutzen **21**—**24**, 27, 49, 75, 214.
Komarnicki 53.
Korff, von 77.
Kosegarten 168.
Kraus, J. Chr. 34f., 35f., 37, 38, 54A., 75, 90A., 93, 99, 100, 109, 111, 118, 121, 124, 125, 129, 134, **135**f., 141, 142, 145, 149A., 165, 174, 192, 195, 212.
Kreutzfeld 102.
Krieger (Buchhändler in Marburg) 170.
Kypke jr. (Kollege Kants) 20.
— sen. 21, 40, 76, 214.

L.

Labruyère 54.
Lagarde 55, 141, 188.
Lambert **73**f., 83, **114**f., 121, 173, 215.
Lampe, Martin (Diener Kants) 59, 130, 135, 139, 141, 144, 192, **200**f., 201A.
— Frau 141.
Langhansen 15, 85f.
Laßwitz 50.
Laudien 25.
Laval 62.
Lavater 113f., 115.
Lehmann, stud. 193A.
Lehndorff, Graf, stud. 165.
Leibniz 22, 24, 30, 34, 47, 50, 141, 217.
Lenz, Reinhold 87f.
Leon 65, 126.
Lessing 39, 51, 113, 117.
Lichtenberg 151, 153.
Lilienthal 2.
Lindblom 1, 3.
Linder 122.
Lindner 51, 58, 63, 65, 66, 69, 78, 102.
Liskow 167.
Locke 141.
Lossow, von (General) 63, 110.
Lübeck 107.
Lukrez 26.
Lupin, von 195f.
Luther 158.
Lysius 6, 9.

M.

Maimon, Sal. 169f.
Mangelsdorff 131, 136, 164.
Marquardt 21.
Meier (Professor in Halle) 43, 88, 90A.
Mellin 171, 213.
Mendelssohn, Moses 51, 52, 54, 58, 65, **74**f., 114, **115**f., 118, 119, 120, 127, 150, 152, 153, 155, 156, 215, 216.
Metzger (Professor in Königsberg) 165, 193, 213.
Meyer (Buchhändler in Berlin) 159.
Meyer, von, General 57, 63.
Mielcke 191.
Montaigne 72.
Mortzfeld 46, 213.
Moscati 99f., 215.
Motherby, Robert 61A., 62, 102f., 104, 110, 127, 134f., 192, 195.
— Georg (Sohn des vorigen) 102f., 104, 143, 195.
Münchhausen, von (Minister) 81.

N.

Napoleon I. 175.
Newton 24, 30, 40, 47, 68, 109A., 164.
Nicolai, Fr. 70, 74, 112, 180, 190, 217.
Nicolovius Fr. 38, 140, 179, 193A., 212.
Nikuta 79.
Nitzsch 174.

O.

Orsetti, von 57.

P.

Paulsen, Fr. 63A.
Platner 150.
Plato 164.
Plessing 156.
Plinius 128.
Ploucquet 52.
Plücker 174.
Pope 21, 34, 71, 72, 167.
Pörschke 123, 163, 195, 210.
Purgstall, Graf 163.

R.

Ramler 58.
Rappolt 21.
Rauch 211.
Reccard (Professor in Königsberg) 165.
Rechau 194.
Recke, v. d., Elise 108.
Regge 105.
Rehberg 153.
Reicke, Johannes 131, 213.
— Rudolf 34A., 54A., 57, 107, 142, 212, **213**.
Reimarus 187.
Reinhold 124, 126, 147, **148**f., 151, 152, 161f., 163, **166**, 168, 169, 171, 179, 216.
Reusch, C. D. 11, 80, 88, 111, 136, 164, 164A., 195.
— Chr. Fr. (Sohn des vorigen) 109, 163, 212.
Reuß, Matern **151**f., 171f., 174.
Richardson 174.
Richter, Andreas (Wien) 151.
— Schuhmacher (Oheim Kants) 25, 30.
Rink 4, 10, 18A., 29, 32, 33, 57, 66, 162, 164A., 175, 188, 190, 195, 199, 201, 212, 217.
Robert 170.
Rode, A. 104.
Rosen, von, stud. 84.
Rosenkranz, Karl 147A., 213.
Rosikat 61A., 213.
Rousseau 47, 53, 54, **68**f., 102, 140. 215.
Ruffmann 62, 68, 110, 134f., 195.
Ruhnken 12f., 14, 20, 173.

S.

Saturgus 82, 95.
Scheffner 58, 110, 210.
Schelling 31, 169.
Schiffert 7A., 8.
Schiller 85, 92f., 153, 155, **166**f. 171, 216.
Schimmelpfennig, stud. 29.
Schlettwein 191.
Schlosser 127, 187.
Schmid (Jena) 148, 171.
Schmidt, B. A., 101A.
Schoen (Pfarrer) 202.
Schöndörffer, O. 27, 41A., 96A., 213.
Schopenhauer 60.
Schorn, stud. 126.
Schrötter, von (Kanzler) 110f.
— — stud, 209.
Schubert, W., 2A., 5, 16, 128, 164A., 184A., 213.
Schulenburg, Graf von der 159.
Schulz, Franz Albert 5, **6**f., 17f., 19. 22, 24f., 76f.
Schulz(e), Johann (Professor in Königsberg) 121, 122, **136**, 141, 150, 163, 191, 202, 210.
— Joh. Eleonore (dessen Frau) 141.
Schulz (Prediger in Gielsdorf) 120, 215.
Schütz 119, 146, **147**f., 149, 153, 154, 161.
Schwarz 170.
Seckendorf, von 83.
Seiler 171, 188.
Sell(e) 118, 177.
Shaftesbury 72.
Sieyès 174.
Snell 171.
Sömmerring 187, 217.
Spalding 158.
Spener (Buchdrucker) 118, 178, 179.
— (Pietist) 6.
Spinoza 155.
Stang, C., 152, 172.

Stattler 151.
Stäudlin 170, 188.
Stein, Freiherr von 111.
Suckow 83f.
Sulzer 54A., 116.
Swedenborg 13, 64.

T.

Teller 158.
Teske 21, 27, 28.
Theodor, stud. 127.
Theuer, Wwe. s. Kant (Barbara).
Theremin, C. 174f.
— A. L. 174.
Thibaut 123.
Tieftrunk 171.
Töllner 52.
Toussaint 62.
Truchseß, Graf, stud. 209f.
Trummer, Dr. med. 19, 25, 27.

U.

Ulrich 121, 149.
Ungern-Sternberg, von 173.
Unzer 59, 212.
Uttenhoven, von 173.

V.

Vaihinger, H. 175A., 213.
Vargas, Graf 173.
Vigilantius 195, 200.
Villers, de 175.
Voigt 118, 125, 136A., 145, 212.
Voltaire 51.

W.

Walch 21.
Wald 17, 35A., 38, 136, 142, 164A., 210, 212, 217.
Wannowski 11, 35A., 128.
Warda, A. 38, 77, 94, 101A., 134A., 164A., 189A., 213.
Wasianski 4, 5, 7, 24, 35A., 59, 110, 127, 140, 143, 189A., 195, **199—207**, 212.
Weymann 51, 67, 89.
Wieland 51, 104, 111f., 126, 147, 148, 167.
Wielkes 12f.
Wlochatius 89.
Wlömer 17f., 25, 27f., 30.
Wobbermin 176A.
Wob(e)ser 61.
Wolf(f), Christian 6, 22, 47, 50, 152, 217.
Wolfin, Frau 3.
Wolke 102, 106f.
Wöllner **157**f., 158f., 163, **176**, 179, 180, 182, 183, 216.
Woltersdorf 176, 177.
Wyttenbach 173.

Z.

Zedlitz, K. A. von (Minister) 43, 88—**93**, 106, 155, 157, 158, 215.
Zelter 27.
Ziegler (Hofmeister) 84.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

KOMMENTAR

ZU

IMMANUEL KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT

VON

HERMANN COHEN

ZWEITE, UNVERÄNDERTE AUFLAGE

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK
BAND 113

FELIX MEINER IN LEIPZIG. 1917.

Buchdruckerei von Robert Noske in Borna, Bez. Leipzig.

Vorrede.

Wenn die Vorrede auch zu sagen hat, was das Buch nicht bringt, so könnte mir jetzt die Aufgabe zufallen, das Ideal eines Kommentars zur Kritik der reinen Vernunft zu beschreiben. Als mir jedoch die Aufforderung wurde, diesen Kommentar zu verfassen, da wurde mir zugleich die Bedingung der Kürze aufgegeben. Und ich bekenne, daß ich ohne diesen Leitsatz: *brevitas virtus est*, den Auftrag nicht hätte übernehmen können, obschon mir der Gedanke seit den frühesten Anfängen meiner Arbeit für Kant lieb geworden und geblieben ist.

Denn die wissenschaftlichen Anforderungen an einen Kommentar zu diesem Werke sind so tief mit der Philosophie und ihrer Geschichte verwachsen, daß schwerlich auch der glücklichste Takt hier Disposition und Stoffbegrenzung und Übersichtlichkeit herzustellen und einzuhalten vermöchte. Wie die Probleme, die Begriffe, die Gedanken in Entwurf und Fassung mit denen der Vorgänger zusammenhängen, wie weit sie dem Autor bekannt geworden seien, was er Anderen entlehnt oder infolge nicht geringerer Anregung ihnen entgegnet habe, das alles müßte ein idealer Kommentar aufdecken und nachweisen. Dabei und dazu aber müßte er unumgänglich auf Schritt und Tritt die sachliche Erörterung der allgemeinen Probleme offenhalten, und dadurch würde er wiederum von der Vergangenheit vor Kant auf die nach Kant und in die Gegenwart hineingeführt. Man sieht, daß ein Kommentar in solcher ebenso sachlichen, wie historischen Ausdehnung füglich der Philosophie und ihrer Geschichte zu überlassen sein möchte. Es kommt hinzu, daß diese Geschichte für die Grundfragen der Erkenntnis zugleich im Zusammenhange mit der Geschichte der Mathematik und der Physik steht. So werden die Schwierigkeiten immer abschreckender, und nur die Bedingung der Kürze enthebt uns ihrer.

Eine intimere Beziehung zu dieser Aufgabe darf ich nicht verschweigen. Bekanntlich besitzt die philosophische

Weltliteratur wenig Werke, die im Charakter der Klassizität mit der Kritik der reinen Vernunft sich vergleichen ließen. Die Klassizität über hat ihren Ursprung im Individuum. Dieses Buch ist die Lehre und das Bekenntnis eines Genius. In jedem Abschnitt, auf jeder Seite fast spricht der Mensch, der die Menschheit lehren und bekehren will; die Gründlichkeit und die Behutsamkeit seiner Untersuchung bildet hoffentlich zu diesem Selbstbewußtsein seiner Aufgabe keinen Widerspruch. Wenn man nun ein solches Buch erklären will, so genügt es nicht, im Wortlaut der Begriffe und ihrer Beziehungen Bekanntschaft mit diesen Ansichten zu haben; man muß vielmehr gleichsam die persönliche Kontrapunktik dieser Gedanken durchschauen und handhaben. Man kann aber das Innerste dieser Motive und ihrer Verarbeitung nur verstehen, wenn man eigenen Anteil an seinem Geiste fassen und behaupten will. Wer die methodischen Dispositionen Kants über die Grundrichtungen der menschlichen Kultur, das ist seine transzendentale Methode, nicht annimmt, nicht als unerschütterliches Fundament, wie Schiller sagte, für die Kultur anerkennt, — der sollte auf das Geschäft des Kärrners verzichten.

Daher war es mir in dieser Zeit der Hochflut von Ausgaben der Werke Kants und von Büchern und Aufsätzen, die ihn behandeln und beurteilen, ebensoviel Freude als Ehre, meine Arbeit wiederum diesem ewigen Grundwerke widmen zu dürfen. Und gerade die Bedingung der Kürze dürfte ein auch programmatisch wichtiges Moment bilden.

Bei manchem, der mit frischem Sinn an das Studium der Philosophie herangehen möchte, ist vielleicht die geistige und die seelische Disposition für Kant vorhanden, aber der Abstand von dem literarischen Ton, dessen Einwirkungen er sonst zu erfahren hat, erschwert ihm die Sammlung für diese Schreibweise und die dazu erforderliche Lesezucht. Als Lehrer der kritischen Philosophie mußte ich diesem Rufe folgen. Möge der junge Wanderer sich dem alten Führer getrost anvertrauen. Im Hochgebirge muß der Führer ein enthusiastischer Liebhaber seiner Landschaft sein.

Die sachlichen Rücksichten der Objektivität sind

darüber nicht vernachlässigt worden; auch nicht die der diskreten Kritik. Aber freilich ist die Meinung hier leitend, daß in diesem Buche ein einheitlicher Geist waltet, keineswegs aber ein dualistisches Schwanken und ein Suchen und Tappen nach Seitenwegen, welche von dem großen Wegweiser ablenken. Solche Schwächen der Eklektik sind die Blößen minderer Geister. Daher war es mein Bestreben, zwar nach Möglichkeit die einzelne Stelle zu erläutern, um den Leser an Ort und Stelle nicht im Stich zu lassen, um ihn vielmehr zur Genauigkeit des Lesens und zum Verweilen anzuregen. Aber in jedem echten Kunstwerke ist das Einzelne nur aus dem Ganzen heraus und aus den Entfaltungen, in denen es sich zu stets neuer Darstellung bringt, zu verstehen. Daher mußte ich bestrebt sein, den Fortgang der Darstellung in seinen Hauptschritten durchsichtig zu machen. Und um die Wanderung in der Art des Spazierganges fortzuführen, mußte auch dafür gesorgt werden, daß der Blick auf das Ziel des Weges, und daß die Perspektive der großen geschichtlichen Heerstraßen, mit denen dieser Weg sich berührt und stellenweise verschlingt, dennoch frei und klar bleibe. So mußten die Leitgedanken zusammengezogen und die lehrhaften Motive, die sich in den mannigfachen Variationen wiederholen, immer wieder hervorgehoben werden, wenn auch zugleich die Neuheit der Abwandlung zu betrachten war.

Dabei wurde wieder eine Einschränkung notwendig. Die Kritik der reinen Vernunft ist zu erläutern, nicht das System Kants zu entwickeln. Nur soweit es zum Verständnis des einen Buches ersprießlich ist, war daher auf die anderen Bücher Kants der Blick zu richten, und nur in Hinweisen, nicht in Nachweisen. Der Leser soll orientiert, nicht aber zerstreut werden. Daher bin ich in der Beschränkung so weit gegangen, alle Zitate aus anderen Werken Kants zu vermeiden. Um so eher durfte ich darauf verzichten, andere Autoren über Kant zu befragen, und so habe ich auch auf meine eigenen Bücher keinen Bezug genommen.

Dahingegen habe ich es zu meiner Aufgabe mitgerechnet, aus allen Teilen dieses Werkes Auszüge, wie zu einem Lesebuch, zu sammeln. Und ich darf hoffen,

daß der wahrhaft Verstehende keiner Pärteilichkeit mich schuldig finden werde. Freilich erkenne ich mit den Führern unseres klassischen Zeitalters die Klarheit, die Eindeutigkeit, die Selbständigkeit und Souveränität der wissenschaftlichen Vernunft als den Atemzug des echten deutschen Idealismus. Daher bildet der methodische Apriorismus die Grundlinie in allen den weitgedehnten, aber klargeführten Zeichnungen jenes freimütigen, treuherzigen, in der Mitteilsamkeit sich nicht genugtun könnenden Kantschen Stils. Aber schon dieses expektorative Bedürfnis unterstützt die Gewissenhaftigkeit für die Verteilung von Licht und Schatten bei der Beurteilung gegnerischer Ansichten. Daher auch die Peinlichkeit und Grundehrlichkeit in der Zuteilung des einer jeden dogmatischen Denkweise zukommenden Anteils an der Förderung der Wahrheit, wenn sie auch manchmal nur in Stoßseufzern gegenüber der eigenen Grundstimmung zu Worte kommt. Der Auszug dürfte sonach auch dem Inquisitorium über diejenige Philosophie, welche Kant als seine eigentliche Meinung mehr versteckt als verraten habe, Schranken setzen und vielleicht endlich die Geduld entziehen.

Es könnte scheinen, als wenn der Prolog mit diesem Wunsche schon seine Rolle überschritte. Indessen gehört es unbedingt zu der Stimmung, in die der Leser sich versetzen muß, zu bedenken, daß die Kritik der reinen Vernunft kraft ihres durchwirkenden Fundaments die Kritik der reinen Wissenschaft ist. — Zur Erweckung und zur Pflege dieses wissenschaftlichen Ursinus der Philosophie und dieses philosophischen Ursinus der Wissenschaft möchte vornehmlich dieser Kommentar beitragen, damit die Philosophie alle ihre Jünger sammeln und vereinigen könne unter der Fahne ihres einheitlichen Problems, welches für alle Zeiten die Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis bilden.

Marburg, 3. Februar 1907.

Hermann Cohen.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	III–VI
Inhaltsverzeichnis	VII–IX
Erste Vorrede	1
Zweite Vorrede	2– 7
Einleitung	8– 12
Unterschied analytischer und synthetischer Urteile	12– 18
Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft	18– 20
Transzendentale Aesthetik	21– 26
Raum	26– 32
Schlüsse	32
Raum	33– 34
Zeit	35
Schlüsse	36– 38
Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Aesthetik	38– 41
Die transzendentale Logik	41– 43
Analytik der Begriffe	44– 46
Urteile	48
Kategorien	49– 50
Transzendentale Deduktion der Kategorien	51– 53
Zweite Bearbeitung der transzendentalen Deduktion	54– 63
Erste Bearbeitung der transzendentalen Deduktion	64– 68
Analytik der Grundsätze	69
Schematismus	70– 76
System der Grundsätze	76– 77
Grundsatz der Axiome	78– 80
Grundsatz der Antizipationen	80– 85
Analogien der Erfahrung	86– 87
Grundsatz der Substanz	88– 90
Grundsatz der Kausalität	90– 95
Grundsatz der Gemeinschaft	96– 98
Postulat der Möglichkeit	98–100
Postulat der Wirklichkeit	100–102
Postulat der Notwendigkeit	102–103
Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze	103–105
Unterscheidung in Phänomena und Noumena	105–109
Amphibolie der Reflexionsbegriffe	110
Einerleiheit und Verschiedenheit	111
Einstimmung und Widerstreit	111
Inneres und Äußeres	112

	Seite
Materie und Form	112
Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe	113—117
Transzendentale Dialektik	117
Von der Vernunft	118
Von dem reinen Gebrauche der Vernunft	119
Von den Begriffen der reinen Vernunft	120
Von den Ideen	121—122
System der transzendentalen Ideen	123
Paralogismen	123
Der erste Paralogismus	124
Der erste Paralogismus	126
Der zweite Paralogismus	126—127
Der dritte Paralogismus	128
Der vierte Paralogismus	128—131
Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre	132—135
Zweite Bearbeitung der Paralogismen	135—136
Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises	137—138
Beschluß der Auflösung des Paralogismus	139
Antinomie der reinen Vernunft	140
System der kosmologischen Ideen	141
Antithetik der reinen Vernunft	142
Erste Thesis und Antithesis	143
Anmerkungen zur ersten Thesis und Antithesis	144
Zweite Thesis und Antithesis	145
Anmerkungen zur zweiten Thesis und Antithesis	146
Dritte Thesis und Antithesis	147
Anmerkungen zur dritten Thesis und Antithesis	148
Vierte Thesis und Antithesis	149
Anmerkungen zur vierten Thesis und Antithesi	150
Interesse bei diesem Widerstreite	151
Von den transzendentalen Aufgaben	152
Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen	153
Der transzendentale Idealismus als Schlüssel usw.	154
Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits	155—156
Regulatives Prinzip	157
Empirischer Gebrauch des regulativen Prinzips	158
Auflösung der Idee von der Totalität der Teilung	159
Schlußanmerkung und Vorerinnerung	160
Auflösung der Idee von der Totalität der Ableitung	161
Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit	162—163
Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit	164—166
Auflösung der Idee von der Totalität der Abhängigkeit	167
Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie	168
Idee der reinen Vernunft	169
Von dem transzendentalen Ideal	170—171
Beweisgründe auf das höchste Wesen zu schließen	172
Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises	173—175
Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises	176
Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins	177—178
Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises	179
Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien	180—181

Seite

Anhang zur transzendentalen Dialektik . . . . 182—184
Endabsicht der natürlichen Dialektik . . . . . 185—190
Transzendentale Methodenlehre 191
Disziplin der reinen Vernunft 192
Disziplin im dogmatischen Gebrauche . . . . . 192—194
Definitionen . . . . . 195—196
Axiome. Demonstrationen 197
Disziplin im polemischen Gebrauche . . . . . 198—201
Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung . . . . . 202—203
Disziplin in Ansehung der Hypothesen . . . . . 204—205
Disziplin in Ansehung der Beweise . . . . . 206—207
Kanon der reinen Vernunft 208
Letzter Zweck des reinen Gebrauchs 209
Ideal des höchsten Guts . . . . . 210—213
Meinen, Wissen und Glauben 213
Architektonik der reinen Vernunft . . . . . 214—216
Geschichte der reinen Vernunft . . . . . 217—218
Namen- und Sachregister . . . . . 219—233

Die Vorrede zur I. Ausgabe (S. 13—21)

handelt von dem „Schicksal“ der „Metaphysik“. Aus der Despotie der „Dogmatiker“ kam sie in die „Anarchie“ der „Skeptiker“, und von diesen „Nomaden“ zu einem scheinbaren Ende durch Lockes „Physiologie des Verstandes“. Aber diese fälschliche „Genealogie“ führte wieder in „Dogmatismus“, und in „Indifferentismus, die Mutter des Chaos und der Nacht in Wissenschaften“, zugleich aber das „Vorspiel“ der „Aufklärung“. Von dieser wird die „Selbsterkenntnis“ erweckt; dieser „Gerichtshof“ ist „die Kritik der reinen Vernunft“. Mit geschichtlichem Bewußtsein spricht der Autor von diesem seinem Werke: von der „Abstellung aller Irrungen“, von der „vollständigen Spezifizierung nach Prinzipien“, von der „Ausführlichkeit“ in der „Auflösung“ der „metaphysischen Aufgaben“ oder dem „Schlüssel“ zu ihrer Auflösung; und zwar nicht durch „Zauberkünste“, wie bei dem „Programm“ von der „einfachen Natur der Seele“ oder einem „ersten Weltanfang“. Auch die „Gewißheit und die Deutlichkeit“ bestimmt er. Eine „Hypothese“ wäre hier eine „verbotene Ware“. Die „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, deren „Wichtigkeit“ er historisch beurteilt, bestimmt er und unterscheidet die „objektive“ und die „subjektive“ Deduktion“; die letztere sei „nicht wesentlich“. Der „Deutlichkeit“ setzt er als Ziel die „Überschauung des Ganzen“ und den „Gliederbau des Systems“. Metaphysik sei zu einer Vollendung zu bringen, „so daß nichts für die Nachkommenschaft übrigbleibt“. Ein solches „System“ wird als „Metaphysik der Natur“ in Aussicht gestellt. Es fehlt nichts an dem Selbstbewußtsein des Autors in bezug auf das Verhältnis seines Werkes zur Geschichte der Metaphysik.

Die Vorrede zur 2. Ausgabe (S. 22—46)

ist auf einen ganz andern Ton gestimmt. In der 1. Vorrede hat der Autor als Autor gesprochen; in dieser wird er selbst wieder zum Leser. Daher enthält sie eigenen sachlichen Inhalt und bringt einen großen methodischen Fortschritt. Denn der Autor muß sich selbst entwickelt haben, wenn er zum Leser seines Werkes werden kann. Diese Vorrede ist das Ideal einer Vorrede. Sie ist vielleicht der Zueignung zum Faust vergleichbar oder auch dem großen Gleichnis vom Sonnenaufgang im Beginne des zweiten Teils. Und wie dort „am farbigen Abglanz das Leben" begründet wird, so hier der Gehalt dieses Werkes und in ihm das Schicksal der Metaphysik auf die Methode und auf die Analogie mit der Methodik in Mathematik und Physik. Der „sichere Gang einer Wissenschaft" ist das Grundmotiv. Darauf wird der Begriff der Metaphysik orientiert: es gibt einen „ersten" und einen „zweiten Teil" derselben (S. 30, Z. 13). Der erste Teil betrifft die „Natur als den Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung". Er ist daher auf „Mathematik und Physik" (S. 24, Z. 13) angewiesen. Diese sind die „eigentlich und objektiv sogenannten Wissenschaften" (S. 23, Z. 35). Ihr Inhalt bildet den Gehalt der Erkenntnis; der Begriff der Erkenntnis muß aus dem Begriffe der Wissenschaft abgeleitet werden, den sie vollziehen.

Und nun entwickelt die Vorrede diesen Begriff der Wissenschaft aus ihrer Methodik und ihrer Geschichte mit einer leuchtenden Klarheit, wie das Buch selbst sie nicht zur Überschau gebracht hat. Auf das „bewundernswürdige Volk der Griechen" wird im Unterschiede von den Ägyptern hingewiesen: eine „Revolution der Denkart" hat den „sichern Weg einer Wissenschaft" herbeigeführt. Der „Erste, der den gleichschenklichten Triangel demonstrierte, dem ging ein Licht auf": nicht „was er in der Figur sahe", sondern was er in sie „hineindachte und darstellte", brachte die Wissenschaft hervor (S. 25, Z. 10—20). Durch dieses Hineinlegen, Hineindenken und durch Konstruktion darstellen wird hier der methodische Grundbegriff *a priori* beschrieben. Und durch diese klassischen Beispiele aus der Geschichte der Physik wird er genau be-

stimmt und erläutert: an Galileis Experiment mit seinen Kugeln auf der „schiefen Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere", an Torricelli und an Stahl: „so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt." „Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien .. in einer Hand, und mit dem Experiment .. in der anderen, an die Natur gehen" (S. 26).

Diese Aufdeckung der innersten Methodik, welche Mathematik und Physik zur Wissenschaft und zum geschichtlichen Gange derselben gebracht haben, ist selbst schon eine Leistung der Metaphysik; sie ist der bezeichnete erste Teil derselben. Ein neuer Abschnitt beginnt mit Seite 27, wo die Metaphysik als „ganz isolierte spekulative Vernuufterkenntnis" bezeichnet wird. Es geschieht dies, um die Isolierung aufzuheben. Der sichere Weg der Wissenschaft kann hier nicht „unmöglich" sein; dagegen spricht die „Natur unserer Vernunft". Er kann bisher nur „verfehlt" worden sein. Die „Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft" müssen auch hier zu einer „Umänderung der Denkart" anleiten. Jetzt kommt die Berufung auf Copernicus. Er „ließ die Sterne in Ruhe", „dagegen den Zuschauer sich drehen". Diese Drehung entspricht dem, was soeben als Hineinlegen bezeichnet worden war. Bei der Drehung bleibt der Gegenstand nicht fix; er tritt in ein Verhältnis zur Drehung. So auch ist der Gegenstand nicht abgeschlossen und, wie man sagt, „gegeben", wenn er vielmehr erst durch Hineindenken und -legen zur Erkenntnis und zur Entdeckung zu bringen ist. Das Beispiel von der Drehung dürfte aber noch überzeugender wirken als die anderen von der Konstruktion und mittels der „Prinzipien". Die Sterne scheinen nämlich doch noch mehr den Charakter von Objekten zu haben, als der Triangel und als die schiefe Ebene der Fallbewegung; und dennoch bringt erst die Drehung des Zuschauers die Erkenntnis der Sterne hervor. Daher wird hier die „veränderte Methode der Denkungsart" zu voller Bestimmtheit formuliert: entweder „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten", oder „die Gegenstände müssen sich nach unserm Erkenntnis richten" (S. 28, Z. 8\. Im ersteren Falle wird der Begriff *a priori* hinfällig; „so

sehe ich nicht ein, wie man *a priori* ... etwas wissen könne." Wir können „von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen" (S. 29, Z. 22). Wenn also die Gegenstände nach den Begriffen, nach dem Hineinlegen, nach der Drehung, nach der Erkenntnis sich richten müssen, so entsteht damit die unmittelbare Korrelation zwischen dem Gegenstand und der Erkenntnis. Es kann keinen Gegenstand an und für sich selbst geben; erst die Erkenntnis, die des Hineinlegens, bringt den Gegenstand hervor.

Man könnte sagen, diese Ansicht von der Erkenntnis und ihrer produktiven Beziehung auf den Gegenstand sei zu einseitig: ihr widerstrebe der Sinn der Erfahrung. Die Erkenntnis mag immerhin so selbsttätig wirken, dennoch aber bleibe der Wert der Erfahrung bestehen, dem auch Galilei wie Copernicus sich haben hingeben müssen. Indessen, obzwar dieser Sinn der Erfahrung, als einer eigenen Quelle, nicht etwa durchaus abgewiesen wird, so darf er doch an dieser Stelle nicht zu Worte kommen. Hier vielmehr gilt es, den Begriff der Erfahrung auf Erkenntnis zu begründen und mit ihr gleichzusetzen; nicht aber auf die Sammlung und Entwicklung von Kenntnissen zu beziehen, in welcher die Bedeutung der Erfahrung gemeinhin verstanden wird. Dies besagen die Sätze: „die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden", und „weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist", welche das *a priori* voraussetzt (S. 29, Z. 5). So wird der erste Teil der Metaphysik zur Metaphysik der Mathematik und der Physik, und damit zur Metaphysik der Erfahrung.

Nunmehr ist auch der zweite Teil der Metaphysik bestimmbar. Der erste Teil hat zum Inhalt die Natur oder die Erfahrung; der zweite Teil will „über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen" (S. 30, Z. 18). Was ihn dazu treibt, ist derjenige Begriff, welcher dem ganzen zweiten Teile der Kritik, der Dialektik, zugrunde liegt: der Begriff des „Unbedingten". Wir brauchen ihn jetzt noch nicht zu verstehen; nur seinen Zusammenhang mit dem Problem des Gegenstands, der Erkenntnis, der Erfahrung haben wir zu erkennen. Wie das Ding sich selbständig der Erkenntnis entgegenstellt, als wäre es unabhängig von dieser in der sogenannten Erfahrung gegeben, so ist das unbedingte

Ding, das sogenannte Absolute, wie Seele und Gott, mit dem Nimbus umgeben, daß es unabhängig von unserer Erkenntnis seinen Bestand und seine Gewähr habe, wie es ja in der Tat außerhalb der Grenzen der Erfahrung liegt. Von diesem Problem handelt nun der zweite Teil der Vorrede. Und in ihm soll die Probe liegen für das Exempel des ersten Teils. Der erste Teil des Metaphysik soll dem zweiten Teile derselben, für den es bisher noch gar keine Sicherheit noch „Einhelligkeit" gab, die Möglichkeit einer solchen und damit die der Metaphysik „als Wissenschaft" bringen.

Damit tritt ein schwieriges Begriffspaar hier sogleich auf: das von „Erscheinung" und „Ding an sich". Auch dieses fundamentale Begriffspaar dürfen wir jetzt nicht erläutern wollen; nur zur Orientierung haben wir zu erkennen, daß die „veränderte Methode", nach welcher die Erkenntnis *a priori* hier bestimmt wird, zu Bestätigung kommen soll für diesen zweiten Teil der Metaphysik, das will sagen, für die Möglichkeit einer Erkenntnis von jenem „Unbedingten". Und worin besteht nun diese Möglichkeit? Darin, daß an die Stelle der theoretischen Erkenntnis eine praktische gesetzt wird. „Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transszendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäß, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse *a priori* zu gelangen" (S. 31, Z. 4). Somit gewinnen wir hier die klare Orientierung, daß als zweiter Teil der Metaphysik die Ethik eintreten muß.

Und jetzt können wir nun auch mit jenen schwierigen systematischen Begriffen eine vorläufige Bekanntschaft machen, sofern dieselbe durch die Methodik des ersten Teils der Metaphysik ermöglicht wird. Was hier als „Ding an sich" auftritt, das dürfte dem Gegenstande entsprechen, der ohne das Hineinlegen, ohne die Drehung als gegeben und bestehend vorgestellt wird; an dessen Stelle würde dort die „Erscheinung" treten. Aber da

für die Probleme der Ethik mit Erscheinungen nicht gedient sein kann, dieweil es sich bei ihnen nicht um Gegenstände der Natur im letzten Sinne handelt, so gilt es, einen andern Begriff vom Ding an sich zu fassen, wenn anders Erkenntnis als Ethik, im Unterschiede von der Erkenntnis der Erfahrung, möglich werden soll. Von diesem andern Problem der Erkenntnis handelt der ganze zweite Teil dieser Vorrede, und es wird als das „Experiment einer Gegenprobe" wiederholentlich bezeichnet, daß die Unterscheidung des ersten Teils zwischen „Erscheinung" und „Ding an sich" nunmehr sich so erfolgreich bewährt. Es ist aber notwendig zu beachten, daß dieser zweite Teil durchaus keine Ergänzung oder Begründung für den ersten Teil bietet: das Ding an sich bringt hier keine Bestätigung oder Beglaubigung etwa für die Erfahrung, als Wissenschaft, für die Realisierung der Natur; sondern lediglich und ausschließlich für die andere Art der Erkenntnis, nämlich für den „praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen)" (S. 33, Z. 36).

Allerdings findet sich hier der Satz „es sei ungereimt", „daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint" (S. 34 f.). Indessen dies paßt ja sowohl auf den Menschen, als den Gegenstand der Seele und der Freiheit, wie auf Gott, sofern er zur Welt eine Art von kausalem Verhältnis hat. Und so entsteht auch von diesem ohnehin nicht esoterischen Satze aus kein Zweifel, daß die Gegenprobe dem zweiten Teile der Metaphysik nur als Ethik zustatten komme. Man könnte noch meinen, dieser Nutzen werde doch wohl „nur negativ" bleiben; indessen die „Erweiterung", deren sich sonst die Metaphysik berühmt, ist vielmehr eine „Verengung" (S. 33, Z. 25); die Ermöglichung der Ethik dagegen ist ein wichtiger positiver Nutzen, der dadurch nicht abgeschwächt wird, daß der Unterschied zwischen „Erkennen" und „Denken" für ihn geltend gemacht werden muß (S. 35, Z. 35). „So behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen" (S. 36, Z. 23). Die Erweiterung ist also in der Tat eine „praktische Erweiterung der reinen Vernunft" (S. 37, Z. 4).

In diesem Zusammenhange nun steht der Satz: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz

zu bekommen." Das aufgehobene Wissen betrifft die „Dinge an sich" der Erfahrungserkenntnis; der Glaube aber die praktische, die moralische Erkenntnis, die eben nicht mathematisch-naturwissenschaftliche Erfahrungserkenntnis ist, mithin auch nicht Erkenntnis von Gott und Seele, als Substanzen nebst deren Eigenschaften, sein kann. Dieser Glaube ist der „Vernunftglaube", wie ihn die „Methodenlehre" (S. 677—685) bestimmt und beleuchtet.

Von besonderer Wichtigkeit ist es, daß auch der Ausdruck sich findet, von dem wir später sehen werden, daß in ihm sich die methodische Auflösung des „Dinges an sich" vollzieht: der Terminus der „Aufgabe" (S. 32, Z. 14). An die Stelle angeblich gegebener Dinge treten Aufgaben. Eine solche Aufgabe dürfte die Seele werden. So kann ich die Seele zwar nicht erkennen, nichtsdestoweniger aber ihre Freiheit denken (S. 35, Z. 30). Und dieses Denken hat nicht nur die Kompetenz einer widerspruchsfreien Möglichkeit, sondern „dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen" (S. 34, Schluß der Anmerkung).

Von dem andern Inhalt der Vorrede können wir den Aufruf an die „Jugend", an die „Regierung", an die „Schulen" wie an die „für uns achtungswürdigste Menge" (S. 39, Z. 2) übergehen. Die Anmerkung, den „Skandal" des Idealismus betreffend, wird an der Stelle, auf die sie hinweist, zur Betrachtung kommen. Nur das historische Urteil sei hervorgehoben, daß er Wolf den „größten unter allen dogmatischen Philosophen" nennt und den „Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland" (S. 40, Z. 38). Diese strenge Methode wolle auch Kant befolgen „zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft". Die „Kritik" soll dazu als „Traktat von der Methode" (S. 32, Z. 6) der Vorläufer sein.

Die Einleitung

ist in der zweiten Ausgabe verändert. Der Anfag der ersten ist stilistisch merkwürdig: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt“ usw. Man wird an den Prediger erinnert, der seine Predigt mit „sondern“ anfing. Wie um Mißverständnisse und Vorurteile abzuhalten, beginnt die Kritik, wie ein Monolog, mit „ohne Zweifel“. Es ist, als ob der Autor mit dem Leser am Begriffe, am Worte der „Erfahrung“ sich zu allererst verständigen wollte. Glaubt nur nicht, daß ich gegen die Erfahrung spekulieren wolle; ich will sie nicht in Zweifel ziehen. Aber das Wort, der Begriff enthält ein neues Problem. Sie ist die „erste Belehrung“, aber „bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt“ (S. 51, Anmerkung). Sie enthalte nicht „Notwendigkeit“, noch „Allgemeinheit“; Erkenntnisse solcher Art müssen „klar und gewiß sein; man nennt sie daher Erkenntnisse *a priori*“. Man sieht, das Problem wird hier in seiner ganzen überkommenen Vieldeutigkeit sogleich aufgerollt; und dabei mischen sich die Prädikate der „Notwendigkeit“ und „Allgemeinheit“ mit denen der „Klarheit“ und „Gewißheit“: sind sie von gleicher Bedeutung für den Begriff *a priori*? Es heißt dann weiter im Text: „nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig, daß selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung *a priori* haben müssen.“ Warum müssen? Sollte es etwa an einem neuen Begriffe des „Ursprungs“ liegen? Die Begründung geht wirklich in dieser Richtung: es bleiben „ursprüngliche Begriffe übrig, die gänzlich *a priori*, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen“, weil sie „wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit enthalten“. Alles noch ungenaue, mimische Ausdrücke: Gänzlich unabhängig, wahr, streng. Die Umarbeitung war notwendig.

Zuerst macht sie sich in den Überschriften vorteilhaft bemerklich. Interessant aber ist, daß der monologische Charakter sich erhalten hat. „Daß alle unse Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel.“ Es bleibt also Kants erste Absicht, das Mißverständnis auszuschließen, als ob seine Metaphysik gegen die Er-

fahrung gehen könnte. Alle Erkenntnis muß vielmehr „mit der Erfahrung anfangen“. Wer anders anfängt, mit dem will die Kritik nichts gemein haben. Der ganze erste Absatz erläutert diesen unbezweifelbaren Anfang. Erst der zweite Absatz bringt das neue Problem. „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.“ Es wird also zwischen Anfangen und „Entspringen“ der Unterschied hervorgehoben. Auf diesem Unterschied beruht die Unterscheidung zwischen den Erkenntnissen *a priori*, „wie man sie nennt“, und den „empirischen“; und es ist „also wenigstens“ (S. 47, Z. 24) die „Frage“ nach ihnen gestattet. Aber sie wird zugleich genauer bestimmt: „schlechterdiugs von aller Erfahrung unabhängig“ soll dasjenige sein, was *a priori* heißen darf. Und wenn demselben „gar nichts Empirisches beigemischt ist“, so soll es zudem noch „rein“ heißen. Durch solche Genauigkeit der Ausdrücke erklärt sich die erste Überschrift: „Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis“.

Unter der zweiten Überschrift wird die Definition des Problems weitergeführt. „Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir sicher ein reines Erkenntnis von empirischen unterscheiden können“ (S. 48, Z. 37). Worin besteht es? „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene oder komparative Allgemeinheit durch Induktion“ (S. 49, Z. 8). „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis *a priori*“ (ib. Z. 25). Bis jetzt liegt das „Kennzeichen“ oder „Merkmal“ immer nur noch im Anspruch auf diese Art von „Notwendigkeit“ und „Allgemeinheit“. Es findet sich aber noch ein anderes „Kennzeichen“ für dieselbe: „da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnisquell, nähmlich ein Vermögen des Erkenntnisses *a priori*“ (S. 49, Z. 23). Der „besondere Erkenntnisquell“ wird sich mit jenem „Ursprung“ decken, der vom „Anfang“ unterschieden wurde.

Jetzt verläuft die weitere Auseinandersetzung, der Überschrift gemäß, in dem Nachweis des Satzes, daß wir „im Besitze“ solcher Erkenntnisse *a priori* seien. Als „Beispiel aus Wissenschaften“ (S. 50, Z. 4) werden die Sätze der Mathematik genannt und für den „gemeinsten Ver-

standesgebrauch" auf den Begriff einer „Ursache" hingewiesen, wobei sogleich „Hume" abgefertigt wird; als ob nicht dennoch immerfort die Auseinandersetzung mit ihm aufrecht erhalten bleiben müßte. Auch auf andere Begriffe wird hingewiesen, deren „Ursprung *a priori*" gelten müsse, insbesondere auf den „Raum". So enthalte auch der Begriff eines „Objekts" den Begriff der „Substanz", wozu die Parenthese sagt: „(obgleich dieser Begriff mehr Bestimmung enthält, als der eines Objekts überhaupt)" (ib. Z. 42). Das ist ein Satz, der besser hier nicht stände; denn es läßt sich hier noch nicht verstehen, also auch nicht erläutern, was der Begriff der Substanz „mehr enthalte", außer dem Begriffe eines „Objekts überhaupt". Der Autor konnte offenbar der Versuchung nicht widerstehen, auf die Fälle von Apriorität hinzuweisen, welche allein schon der Begriff eines „Gegenstandes" enthalte. Aus dieser Versuchung erklärt sich auch ein anderer Vorstoß in diesem Zusammenhange: in den Sätzen „Auch könnte man" bis „gelten lassen kann" (ib. Z. 18). Es ist, als ob Kant des trockenen Magistertones plötzlich überdrüssig geworden und mit seinem ganzen Geschütz darein gefahren wäre. Wozu überhaupt die Beispiele? Die „Möglichkeit der Erfahrung selbst" steht ja dabei auf dem Spiele. „Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären" (ib. Z. 24). Also die „Erfahrung" soll selbst „Gewißheit" haben. Gewißheit aber muß doch wohl mit Notwendigkeit und Allgemeinheit gleichwertig sein. Die Erfahrung selbst muß mithin den Wert eines *a priori* erlangen! So entsteht das Problem der „Möglichkeit der Erfahrung". Dies aber ist nichts anderes als der Inhalt des ersten Teils der Metaphysik oder der Kritik.

Unter der dritten Überschrift geht die Disposition zu dem zweiten Teile der Metaphysik über. Gewisse Erkenntnisse verlassen sogar „das Feld aller möglichen Erfahrungen", und diese halten wir „der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher und ihre Endabsicht für viel erhabener, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann" (S. 52, Z. 15). Jetzt kommt eine Einschiebung der zweiten Ausgabe: „diese unver-

meidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik." Es wäre besser gewesen, wenn Kant hier gemäß der zweiten Vorrede gesagt hätte: bildet den zweiten Teil der Metaphysik. Es läßt sich jedoch verstehen, daß er hier nicht sowohl an seine Metaphysik denken wollte, als vielmehr an die übliche, die so „heißt". Um so wichtiger und einleuchtender ist aber demnach die Bestimmung dieser Metaphysik durch und ihre Einschränkung auf die Auflösung der „Aufgaben", als welche Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hier wieder bezeichnet werden. Sie sind die „Dinge an sich" der Metaphysik. Sie sind hiernach aber zugleich die „Aufgaben", deren „Auflösung" den Inhalt der Metaphysik bildet.

Jetzt folgen Betrachtungen, wie es geschehen sein könne, daß man den „Boden der Erfahrung" (S. 52, Z. 33) verlassen und in jener Metaphysik ein „Gebäude errichten" konnte, „ohne der Grundlegung desselben" sich versichert zu haben. Zunächst wird dabei auf die „Mathematik" verwiesen, als auf „ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntnis bringen können" (S. 53, Z. 26). Der Umstand aber, daß die Mathematik ihre Gegenstände „in der Anschauung darstellt", werde übersehen, „weil gedachte Anschauung selbst *a priori* gegeben werden kann". „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen werde." Jetzt beruft sich Kant zum ersten Male auf „Platon", der „auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes" sich gewagt habe. An anderen Stellen weiß er diesen „leeren Raum" des reinen Platonischen Verstandes triftig zu füllen, ja sogar als eine neue Welt zu bestimmen und wieder zu entdecken (vgl. den Abschnitt „von den Ideen überhaupt" S. 327). Dennoch hat die Anführung hier ihren guten historischen Sinn. Denn wie Plato von Anfang an mißverstanden wurde, hat man, wie in einem leeren Raume, sich auf seinem Grund und Boden angebaut. Und im Hinblick auf diese Bauten im Flug-

sand spinnt der Autor seine Disposition weiter. Dabei seien nur „Zergliederungen der Begriffe“ entstanden, eine „Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unseren Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleichgeschätzt werden, wiewohl sie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur auseinandersetzen (S. 54, Z. 24). Daraus entstand das „Erschleichen“ (ib. Z. 35) für andere Erkenntnisse, die eines anderen Rechtsgrundes bedürfen. Es entstehen „unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art“, bei der „ganz fremde“ Begriffe hinzugetan werden.

Sinn des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urteilen.

Der Zusammenhang führte auf die Unterscheidung von „Erläuterungen“ und „Erweiterungen“, um das bisherige Ausbleiben der Kritik zu erklären. Der letzte Satz unter der vorigen Überschrift lautet: „ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zwiefachen Erkenntnisart handeln“ (S. 55, Z. 4). Um eine „zwiefache Erkenntnisart“ handelt es sich; sie ergibt die zwiefache Metaphysik; nicht aber etwa handelt es sich hierbei um eine Unterscheidung an den Urteilen im Sinne einer formalen Logik. Schon der bisherige Zusammenhang sollte den Sinn dieses Unterschiedes erraten lassen. Die „Erläuterung“ wie die „Erweiterung“ waren schon genannt, und wenn jetzt die „analytischen Urteile“ als „Erläuterungs-“, die synthetischen als „Erweiterungsurteile“ bezeichnet werden, so sind die Karten genugsam aufgedeckt, und man sollte dem Autor nur mit dem Interesse zuschauen, wie er unter geschicktem Vorbehalt die Instruktion seines Problems durchführt. Was er im Sinne hat, das merkt man schon, aber es soll ordnungsmäßig zur Verhandlung gebracht werden. Er verrät sich schon sogleich wieder, wenn er die „Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt“ (S. 55, Z. 20) in dem analytischen Urteil auf „Identität“ begründet; denn das bedeutet: auf den Satz der Identität

oder des Widerspruchs; wobei der Gedanke entsteht, daß dieser Grundsatz der Logik nicht zugleich ein solcher der Metaphysik sein möchte.

Noch ein anderes Bedenken erhöht die Schwierigkeit dieser Einführung: Welche Beispiele sind dabei brauchbar? Das allgemeinste Beispiel des Körpers ist schon zweideutig: denn der Körper ist ein Begriff der Erfahrung, der Physik, oder auch nur der Geometrie. Daher ist schon das Beispiel: „alle Körper sind ausgedehnt" (S. 56, Z. 1) irreführend. Ich darf dabei nicht an den geometrischen Körper denken, sondern gleichsam an die für die Einbildung des Denkens selbst unausweichliche Verbindung mit der Ausdehnung. Dagegen ist das Urteil: „alle Körper sind schwer" (ib. Z. 10) sogleich auf die Erfahrung, auf die Physik bezogen. Kant hat in späteren Darlegungen die Beispiele verbessert (Entgegnungen auf die Angriffe von Eberhard und in den Niederschriften zur Preisarbeit „Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf"); indessen bringt die Klassifikation der Wissenschaften und Erkenntnisse mit Rücksicht auf das synthetische Merkmal, durch welche die zweite Auflage ausgezeichnet ist, die allein zutreffenden Beispiele.

Die erste Ausgabe war nun so fortgefahren, daß das synthetische Urteil „noch etwas anderes (X) haben müsse, worauf sich der Verstand stützt" (S. 57, Anm.). Und nun heißt es weiter: dieses „X ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande." Ich erweitere meine Erkenntnis, „indem ich auf die Erfahrung zurücksehe", in welcher ich die Schwere mit den anderen Merkmalen des Körpers „jederzeit verknüpft" finde. „Es ist also die Erfahrung jenes X, . . worauf sich die Möglichkeit der Synthesis gründet" (S. 56, Z. 16). Die zweite Ausgabe hat dieses Ausspielen der „Erfahrung" noch deutlicher gemacht. „Erfahrungsurteile als solche sind insgesamt synthetisch" (S. 56, Z. 15). Die Spitze kehrt sich gegen die analytischen Urteile, denen diese Instanz eben abgeht. Hier wird ausdrücklich der „Satz des Widerspruchs" aufgerufen (S. 56, Z. 24). Im Urteil von der Schwere dagegen bezeichnet der Körper „einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Teil derselben". Beide Begriffe sind daher „Teile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung" (S. 57, Z. 13).

Was darüber hinaus noch von der Erfahrung gesagt wird, ist Vorwegnahme der Lösung, die wir daher vermeiden. Das „Zurücksehen“ (S. 57, Z. 4) ist geblieben. Und doch ist auch so noch nicht alle Zweideutigkeit gehoben.

Wie nämlich das analytische Urteil die zwiefache Bedeutung hat, ein Erläuterungsurteil und ein identisches zu sein, während doch nur die erstere Bedeutung dem Sinne der Unterscheidung entspricht, so entsteht eine ähnliche Zweideutigkeit auch für das synthetische Urteil. Denn wenn es das Erfahrungsurteil ist, so hat dieses ja eine doppelte Bedeutung: die der Erfahrung, als Wissenschaft, daneben aber die populäre der empirischen Sammlung der Wahrnehmungen. Offenbar operiert die Darstellung bisher mit dieser empirischen Synthesis. Auf diese aber kommt es nicht an. Der erste Teil der Metaphysik soll gegen Hume den „sichern Gang der Wissenschaft“ erweisen. Es muß also bei den synthetischen Urteilen sich um solche handeln, denen der definierte Wert *a priori* mit Recht zusteht. In dieser Gedankenrichtung geht die Auseinandersetzung weiter: „aber bei synthetischen Urteilen *a priori* fehlt dieses Hilfsmittel ganz und gar.“ „Was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird?“ (S. 58, Z. 1). Ich habe hier nicht „den Vorteil, mich im Felde der Erfahrung danach umzusehen“. In diesem populären Sinne wird jetzt die Erfahrung genommen. Und doch handelt es sich um den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache „Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz außer jenen Begriffen und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an“ (ib. Z. 11). „Was ist hier das Unbekannte = X, worauf sich der Verstand stützt?“ (ib. Z. 20). Wiederum heißt es darauf: „Erfahrung kann es nicht sein“: aber nicht wegen des zunächst angeführten Grundes, obwohl der „Ausdruck der Notwendigkeit“ einen wichtigen Fingerzeig enthält; sondern weil die eigentliche Antwort lauten wird: eine andere Erfahrung wird sich auftun. Und auf dieser neuen Erfahrung „beruht die ganze Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis *a priori*“ (S. 59, Z. 2). Gegenüber der „Endabsicht“, welche (oben S. 10, Z. 34) für „viel erhabener“ bezeichnet worden war, wird jetzt die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis als „die ganze Endabsicht“ der spekulativen Vernunft bezeichnet;

und es erhebt sich so ein Unterschied zwischen „spekulativer“ und praktischer Erkenntnis.

Die erste Ausgabe war nun so fortgefahren: „Es liegt also hier ein gewisses Geheimnis verborgen“ (S. 59, Anm. b). Darauf eine historische Anmerkung: daß „den Alten nicht eingefallen“ sei, diese Frage aufzuwerfen usw. An die Stelle des „Geheimnisses“ und der bloßen Bezeichnung seines Aufschlusses bringt die zweite Ausgabe die methodische Entfaltung des Problems. Schon die Überschrift ist bedeutungsvoll: „In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile *a priori* als Prinzipien enthalten.“ Jetzt sehen wir deutlich, worauf es bei den synthetischen Urteilen eigentlich und vornehmlich ankommt: sie sollen als „Prinzipien der theoretischen Wissenschaften“ möglich werden. Nicht um die Sätze schlechthin handelt es sich, sondern um die Grundsätze, um die Prinzipien. So ist auch die Explikation, die nun folgt, zu verstehen. „1. Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch.“ Es handelt sich dabei um die „Grundsätze“ (S. 59, Z. 21), nicht um die Lehrsätze, die als „Schlüsse alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen“. Die fernere Darlegung hat sich nicht streng an diesen Grundgedanken der Überschrift gehalten. Der Irrtum, auf den hingewiesen wird, „daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden“, wird ja eben durch die Unterscheidung widerlegt, daß die „Schlüsse“ nach dem Satze des Widerspruchs „eingesehen“ werden; aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird“ (S. 60, Z. 1). Diese vorausgesetzten Sätze sind die „Prinzipien“, die Axiome. Wenn daher hier mit dem Beispiel $7+5=12$ operiert wird, so ist das zwar richtig, aber es trifft die Hauptsache nicht, und es konnte daher auch nur durch eine Vorwegnahme begründet werden, nämlich durch den Hinweis auf die „Anschauung“, von der wir aber noch nichts wissen sollten, da sie erst später ein großes Problem wird, jetzt daher nur populär angenommen werden kann. Daher korrigiert Kant auch dieses Beispiel später, indem er es als einen „einzelnen Satz“ und als eine „Zahlformel“ bezeichnet, denen er die „Allgemeinheit“ abspricht (S. 204). Aus diesem Gesichtspunkte erledigt sich alles Interesse

an diesem Beispiel. Nicht der einzelne arithmetische Satz steht hier in Frage, sondern vielmehr der Grundsatz, der bei jedem Lehrsatz vorausgesetzt sein muß. Ebenso steht es mit der Geometrie. Es handelt sich darum auch bei ihr, daß nicht „irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch" sei (S. 61, Z. 14). Und nicht auf die „Anschauung" sollte dabei hingewiesen sein, als vielmehr, wie vorhin bemerkt, auf den „Grundsatz der Axiome der Anschauung" (vgl. S. 202).

Bei dem zweiten disponierenden Beispiel hat der Autor diese Vorsicht nicht verletzt. „2. Naturwissenschaft (Physica) enthält synthetische Urteile *a priori* als Prinzipien in sich" (S. 62, Z. 13). Hier werden nicht die Sätze, die „Urteile", sondern die „Prinzipien" für den Wert des Synthetischen in Anspruch genommen. Und es sind die Prinzipien der „Beharrlichkeit" und der Gleichheit von „Wirkung und Gegenwirkung", welche hier angeführt werden, „und so in den übrigen Sätzen des reinen Teils der Naturwissenschaft" (ib. Z. 29). So schließt diese Nummer. Die synthetischen Urteile sind daher ihrem eigentlichen Sinne nach die synthetischen Prinzipien der Mathematik und der Physik.

Wie steht es nun aber mit der Metaphysik inbezug auf ihren zweiten Teil, wie die zweite Vorrede so glücklich unterschieden hatte? „3. In der Metaphysik sollen synthetische Urteile *a priori* enthalten sein." Dazu müssen wir uns „solcher Grundsätze bedienen" (S. 63, Z. 6). „Und so besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen *a priori*." „Ihrem Zwecke nach", das soll offenbar heißen: „ihrer Endabsicht" nach. Diese aber kennen wir bereits als zusammenfallend mit der Ethik. Es ist an dieser Stelle nur darauf abgesehen, auch für die Metaphysik in ihrem zweiten Teile das Problem des Synthetischen aufzustellen. Ungenau ist übrigens der hier gebrauchte Ausdruck von der Metaphysik, als einer „durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrlichen Wissenschaft". Was bedeutet diese Natur? Ist diese „Natur der Vernunft" vereinbart mit der „Erkenntnis der Natur"? Auf diese Vereinigung, trotz der Unterscheidung, mußte es Kant ankommen; denn die Metaphysik sollte zwei Teile erhalten.

Der Begriff der „Aufgabe“ hat sich auch hier bewährt. „Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft“ heißt die Überschrift dieser neuen Zutat der zweiten Ausgabe. Und immerfort wiederholt sich das Wort „Aufgabe“. „Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?“ (S. 63, Z. 23). Wiederum wird auf „Hume“ Rücksicht genommen; aber er habe die Aufgabe „nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit“ gedacht. Jetzt tritt die Spezifikation der „Aufgabe“ in den Fragen ein: „Wie ist reine Mathematik möglich?“ „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ Nur wie sie möglich seien, ist von diesen Wissenschaften zu fragen, „denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen“ (S. 64, Z. 2S).

Wie wird nun die Frage für die Metaphysik zu stellen sein? Ihr bisheriger schlechter Fortgang könnte an ihrer Möglichkeit, weil auch an ihrer Wirklichkeit, zweifeln lassen. Wiederum tritt die „Naturanlage (*metaphysica naturalis*)“ ein, und es lautet zunächst die Frage: „Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?“ Die „Natur der allgemeinen Menschenvernunft“ hat jedoch „Widersprüche“ ergeben, und zwar „unvermeidlich“, die daher bei der „bloßen Naturanlage zur Metaphysik, d. i. dem reinen Vernunftvermögen selbst“ es nicht bewenden zu lassen nötigen. Der reinen Vernunft müssen vielmehr „bestimmte und sichere Schranken“ gesetzt werden.

Und so lautet die letzte Frage: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ Diese Frage betrifft den zweiten Teil der Metaphysik. Und es läßt sich von ihr aus verstehen, daß sie nicht für den ersten Teil gestellt wurde; denn dort würde sie lauten müssen: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft von der Wissenschaft möglich?“ Dort also kommt die Kritik von der Wissenschaft her; hier aber heißt es: „die Kritik der Vernunft führt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft“ (S. 66, Z. 1). Auch die Ethik, die Metaphysik als Ethik, soll als Wissenschaft gelten dürfen. Sie hat es als solche Wissenschaft „bloß mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schoße entspringen und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, son-

dern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu tun" (S. 66, Z. 9). Wiederum sind es die „Aufgaben", die von der „Natur der Dinge", von den „Objekten der Vernunft" unterschieden werden.

Abschnitt VII

überträgt in der Überschrift die „Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft" auf den „Namen einer Kritik der reinen Vernunft". Die Bestimmung aber erfolgt nicht im letzten Grunde durch die Begriffe „Vernunft" und „rein"; auch nicht durch die Unterscheidung der „Kritik" vom „Organon" und „System" und überhaupt von der „Doktrin"; sondern vermittelst desjenigen Terminus, welcher die gesamte Philosophie Kants charakterisiert: des Begriffs „transzendental".

Es ist nun aber wiederum bemerkenswert, wie dieser Begriff, der doch unzweifelhaft das Zentrum des Ganzen bildet, hier eingeführt wird. „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental" (S. 68, Z. 7) usw. Man sieht, daß Kant das Gefühl und die Absicht hatte, auf seine Veränderung dieses Begriffes den Leser aufmerksam zu machen. Nicht wie der Terminus gemeinhin genommen wird, soll er hier gelten. Und ohne Überleitung tritt dieser Satz, der das neue Fundament legt, ein. Und noch ein anderes ist zu bemerken: die Definition dieses fundamentalsten Begriffes hat die zweite Ausgabe verändert. In der ersten Ausgabe hatte sie gelautet: „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt" (S. 68, Anm. b). Freilich muß die Erkenntnis auf Gegenstände gehen; sie wäre sonst nicht synthetische Erkenntnis; aber sofern diese Gegenstände als solche der Wissenschaft gelten sollen, müssen sie in synthetischen Erkenntnissen *a priori* enthalten sein, also vermöge der „Begriffe *a priori*", durch welche, als „Prinzipien", Erkenntnisse und Gegenstände erzeugt werden, zur Erkenntnis kommen. Die Definition ist mithin richtig, aber unwillkürlich mußten wir, um sie vor Mißverstand zu schützen, die zweite Vorrede zu Hilfe nehmen: daß die Gegenstände sich nach der Erkenntnis richten müssen, welche sie durch Hineinlegen und Drehen erst hervorzubringen hat.

In diesem Sinne mußte nun auch diese zentrale Definition verändert werden: „sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt" (ib. Z. 7). Das Wort „überhaupt" gehört zu Gegenständen, wie auch in der ersten Fassung. Wir werden später sehen, was der Begriff vom „Gegenstande überhaupt" bedeutet. Zunächst ist hier das Verhältnis der „Erkenntnisart" zur „Erkenntnis" zu beachten. Die transzendentale Erkenntnis" beschäftigt sich mit unserer „Erkenntnisart". Diese unsere Erkenntnisart ist nichts anderes als die Wissenschaft, die Mathematik und die Physik. Auf sie richtet sich die „transzendentale Erkenntnis": „sofern diese *a priori* möglich sein soll". Wir sehen deutlich, es handelt sich um dieselben Fragen, die vorher formuliert waren. Mathematik und Physik sind synthetische Erkenntnisse *a priori* von Gegenständen: wie sind sie möglich? Von ihrer Wirklichkeit geht die transzendentale Erkenntnis aus, fragt aber daraufhin nach ihrer Möglichkeit.

Es kann daher von einem dogmatischen Ausgang verständigerweise nicht geredet werden, sondern vielmehr allein von der historischen Voraussetzung eines „sicheren", oder wie es anderwärts bestimmter heißt, eines „stetigen Ganges der Wissenschaften". Das also ist der sonnenklare Sinn dieser methodischen Definition. Freilich geht diese Methodik auf die Gegenstände aus; wie könnte man daran zweifeln, wo doch von vornherein an Mathematik und Physik die Orientierung genommen wird. Aber die Gegenstände sind nicht etwa als „Dinge an sich" gegeben, sondern sie sind Gegenstände der Erkenntnis, der Erfahrung, und zwar dieser als Wissenschaft, welcher überall „Prinzipien der Synthesis *a priori*" zugrunde liegen, zugrunde gelegt oder „hineingedacht" werden. Daher ist die „Idee einer besonderen Wissenschaft", einer Kritik, als einer „transzendentalen Kritik" (ib. Z. 27) notwendig, welche nach der Möglichkeit dieser Wirklichkeiten fragt.

Bei der weiteren Auseinandersetzung über das Verhältnis der „Kritik" zur „Transzendental-Philosophie" ist besonders wichtig die Abscheidung der „obersten Grundsätze der Moralität" (S. 70, Z. 30), weil sie die „Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen" mitbe-

rücksichtigen müssen. Die „Transzendental-Philosophie" ist eine „Weltweisheit der reinen bloß spekulativen Vernunft" (S. 71, Z. 2). „Spekulativ" wird hier, wie auch sonst, unterschieden von „praktisch". Dabei ist die Einsicht schon vorhanden, daß die Grundbegriffe der Ethik „Erkenntnisse *a priori* sind" (S. 70, Z. 32). Indessen „gehören sie doch nicht in die Transzendental-Philosophie". So scharf und schroff methodisch ist hier diese auf die Metaphysik des ersten Teils gerichtet und eingeschränkt.

Die „Einleitung" ist damit abgeschlossen. Sie hat jedoch noch einen auffälligen Zusatz, der auch ganz unvermittelt an die „Einteilung" dieser Kritik in „Elementar-Lehre" und „Methoden-Lehre" angefügt ist. „Nur soviel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand" (S. 71, Z. 14). Warum in aller Welt ist diese „Vorerinnerung" nötig? Es folgt ja unmittelbar die Lehre von der Sinnlichkeit. „Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen *a priori* enthalten sollte, welche die Bedingungen ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transzendental-Philosophie gehören." Das also ist der Grund dieser „Vorerinnerung": die Besorgnis darüber, daß die Sinnlichkeit als eine Erkenntnis *a priori* angenommen wird. Die Einleitung klingt daher in dieselbe Stimmung aus, von welcher sie inspiriert wurde: daß alle Erkenntnis „ohne Zweifel mit der Erfahrung anfange". Jetzt aber ist die zweifellose Selbstverständlichkeit von größerem Umfang geworden: auch der „Ursprung", nicht nur der „Anfang" ist in der Sinnlichkeit zu suchen. Das bedurfte für Kant einer besonderen Vorbemerkung. Hier war es aber nicht angebracht, sich auf ein *procul dubio* zu berufen; denn so hat es der Sensualismus nicht gemeint.

Daherwar esvielmehrangemessen, noch eine neue Vermutung einzuschalten. Die zwei Stämme entspringen „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel". Wenn die Wurzel uns „unbekannt" ist, warum wird sie dennoch als eine „gemeinschaftliche" vermutet? Und warum ist diese Vermutung als „Vorerinnerung" nötig? Es wäre ungeschickt, darauf schon jetzt die Antwort versuchen zu wollen.

Die Frage muß uns das ganze Werk hindurch begleiten. Nur der letzte Satz bedarf noch der Erwägung. „Die transszendentale Sinnenlehre würde zum ersten Teile der Elementarwissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden." Die Bedingungen der reinen Sinnlichkeit gehen also denen des reinen Verstandes vor; sollen sie etwa deswegen aus der „gemeinschaftlichen Wurzel" entspringen? Soviel scheint aus dieser Vermutung geschlossen werden zu müssen, daß das „Gegebenwerden" dem „Gedachtwerden" transzendental, methodisch gleichmäßige Bedeutung haben muß, sofern es in der „Wurzel" ihm verwandt ist. Und auch das „Vorgehen" kann an dieser methodischen Gleichmäßigkeit nichts ändern dürfen.

Die transzendentale Ästhetik.

Zwei Gesichtspunkte leiten den Autor; sie vereinigen sich in dem Begriffe des synthetischen Urteils *a priori*. Dieses betrifft die Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung; der Begriff *a priori* weist auf das Hineindenken und -legen hin, durch welches sich die wissenschaftliche Erfahrung ihre Gegenstände hervorbringt. Zur transzendentalen Erkenntnis gehören beide Erfordernisse: der Gegenstand und seine reine Hervorbringung. Jetzt soll nun jenes Hineinlegen, das doch nur ein Gleichnisausdruck ist, zur methodischen Bestimmung gelangen. Wir wissen, auf welche Wissenschaft, als auf eine Wirklichkeit, die Kritik in erster Linie gerichtet ist: es ist die Mathematik. In ihr wird also die Sinnlichkeit sich vollziehen müssen, welche als einer der „zwei Stämme" der Erkenntnis angenommen wurde. Die methodische Operation, in welcher die Sinnlichkeit der Mathematik sich vollzieht, heißt „Anschauung".

Diesen Ausdruck rezipiert Kant, obwohl er hier den lateinischen Ausdruck „*intuitus*" nicht in Klammer hinzusetzt. Diese Rezeption ist bedenklich. Denn die Anschauung bedeutet schon bei Platon sowohl die reine, wie die empirische. Ebenso steht auch bei Descartes *Intuitus purus* neben *Sensus* und *Imaginatio*. Für Kant

muß es nur auf die Anschauung *a priori*, auf die reine Anschauung ankommen, weil sie allein das Mittel und die Bedingung der synthetischen Erkenntnis *a priori* sein kann. Unsern Autor aber treibt, wie wir aus dem ersten Satze ersehen mußten, noch der andere Gesichtspunkt: mit dem Standpunkt der Erfahrung, im populären Sinne des Wortes, sich von vornherein ins Einvernehmen zu setzen. Anstatt daher mit dem Absatze zu beginnen: „Ich nenne alle Vorstellungen rein, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird" (S. 76, Z. 13), und darauf hin die reine Anschauung zu bestimmen, beginnt er vielmehr mit der populären, der empirischen Anschauung und mit der Empfindung. Er muß sich daher bemühen, eine anfängliche Bestimmung der Anschauung zu versuchen, durch welche ihre Vereinbarung mit der reinen herstellbar werden kann. Diesen Begriff bildet die „unmittelbare Beziehung auf Gegenstände", „worauf alles Denken als Mittel abzweckt" (S. 75, Z. 5). Das Denken ist also ein Mittel, die Anschauung dagegen „unmittelbar". Wenn nun aber die reine Anschauung als das methodische Mittel der Mathematik sich herausstellen sollte, so würde sie, als ein Mittel, nicht unmittelbar sein können.

Mit dieser Unmittelbarkeit der gemeinen, der „empirischen" Anschauung hängt der Begriff zusammen, welcher Sinnlichkeit und Denken unterscheidet: der Begriff „gegeben". Gegeben heißt: unmittelbar „gegeben", nicht durch das Mittel des Denkens gedacht. Die unmittelbare Beziehung der Erkenntnis auf ihr Ziel, den Gegenstand, diese soll der Begriff „gegeben" bezeichnen. Mithin ist diese Beziehung gegeben: nicht eigentlich der Gegenstand ist an sich gegeben. Für die Erkenntnis ist der Gegenstand gegeben: nicht etwa ohne sie. Alle Erkenntnis muß ja aber den Gegenstand durch Hineinlegen erst hervorbringen; auch „gegeben" also kann der Gegenstand der Erkenntnis nur als hineingegeben zu denken sein.

Aber die Kondeszendenz zum Empirismus und Sensualismus treibt den Autor noch zu ferneren Anpassungen. Das Gegebensein „ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß es das Gemüt auf gewisse Weise affiziere" (ib. Z. 11). „Uns Menschen wenigstens" ist eine

Hinzufügung der 2. Ausg. Was kommt es darauf an? Sind etwa Copernicus, Galilei und die anderen Aprioristen nur „wir Menschen“? Es ist aber eben die Rücksicht auf den allgemein menschlichen, den psychologischen Sensualismus, den Kant mit in sein Interesse hineinziehen will. So wird die Schwierigkeit, welche im „Gegebenen“ liegt, durch das „Affizieren“ verstärkt. Es scheint ein unausgleichbarer Gegensatz zwischen Hineinlegen und Affizieren zu bestehen; aber ein solcher darf ja nicht Bestand haben, sonst wäre das ganze methodische Unternehmen planlos. Es kann also höchstens nur eine Ungenauigkeit der Ausdrucksweise in der Einfädelung des Problems anzunehmen sein. Der Fortgang wird uns überzeugen, daß auch die Ungenauigkeit korrigiert wird. Affizieren bedeutet nur die unmittelbare Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand, als auf einen gegebenen, mithin als einen affizierenden. Das Hineinlegen und Zugrundelegen muß in dieser unmittelbaren Beziehung immer mit enthalten sein, sofern die Anschauung als eine reine bestimmbar werden soll.

Über die Sinnlichkeit hinaus, die doch als eine reine qulifizierbar werden soll, vielmehr in das Unreine der Sinnlichkeit hinein muß die Distinktion ferner auch die Empfindung ergreifen. Bei aller Anschauung und aller Sinnlichkeit handelt es sich um das Affizieren. Aber „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung“ (ib. Z. 25). Die Empfindung ist durch diese Bezugnahme auf das Affizieren bestimmt. „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen zu bekommen, durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, heißt Sinnlichkeit“ (S. 75, Z. 14). Die Sinnlichkeit wird durch die „Art“ des Affizierens bestimmt, die Empfindung dagegen durch dieses selbst. Wenn das Gegebensein durchaus auf Affiziertwerden beruhen und in ihm begründet sein soll, so heißt die Anschauung Empfindung. Diese Art von Anschauung heißt „empirisch“.

Man sollte nun denken, daß diese Erkenntnisweise vorerst ganz zurücktreten müsse; so wird es sich auch verhalten. Aber die allgemeine Rücksicht seiner monologischen Stimmung hat den Autor auch hier einen

schwierigen Schritt weiter getrieben. „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung“ (ib. Z. 29). Die „Erscheinung“ also ist „unbestimmt“. Wenn nun aber anders der Gegenstand bestimmt werden muß, heißt er dann etwa nicht mehr Erscheinung? Und heißt er dann etwa Ding an sich? Wie wir bereits wissen, daß er so nicht wird heißen dürfen — denn er muß Gegenstand der Erkenntnis sein —, so werden wir sehen, daß er vielmehr den Namen der Erscheinung beibehält. Wir müssen vorerst also vermuten, daß die Zuweisung der Erscheinung an die Empfindung mit jener Kaptation des Sensualismus zusammenhängen könnte, bei welcher die mögliche Überführung desselben zum Apriorismus mitgedacht worden sein mag.

Der Terminus Erscheinung ist ebenfalls rezipiert; er ist von Platon gebraucht und von Leibniz in Schutz genommen. Dieses Schoßkind des Idealismus nimmt Kant auf, um sein Hineinlegen daran zu betätigen. Die Erscheinung bleibt nicht lediglich der „unbestimmte“, empirische Gegenstand der Empfindung. „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben“ (S. 76, Z. 1). Schon jetzt sehen wir, daß die Erscheinung nicht lediglich unbestimmt und der Empfindung überantwortet bleiben kann; denn alsdann wäre sie nur „Materie“. „Dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung.“ Also gibt es eine Form der Erscheinung, welche die „Ordnung“ der Erscheinung vollzieht, also Bestimmung in sie hineinbringt.

Der Ausdruck ist sehr gewunden. Warum lautet er nicht: durch welches das Mannigfaltige geordnet wird? Warum: „welches macht“, daß es „geordnet werden kann“? Die Form ist also an sich noch nicht die Ordnung, sondern die Bedingung zu derselben. Wo aber liegt diese Bedingung? In der Erscheinung, als die „Form“ der Erscheinung. Und nicht in der Materie derselben. Also nicht in der Empfindung. Worauf also, wenn nicht auf Empfindung, gründet sich die Form der Erscheinung, durch welche ihre „Ordnung in gewissen Verhältnissen“, mithin ihre Bestimmtheit bedingt ist? Die

Entwicklung geht dahin weiter, daß die Form „im Gemüte *a priori* bereit liege, und daher abgesondert von aller Empfindung könne betrachtet werden“ (S. 76, Z. 10). Zunächst muß man fragen: die Form ist ja die Form der Erscheinung, wie kann sie da „im Gemüte bereit liegen“? Liegt etwa auch die Erscheinung wegen dieser ihrer Form im Gemüte? Und was heißt überhaupt: im Gemüte *a priori* bereit liegen? Der ungenaue Sinn des *a priori* darf uns nicht mehr beirren; wir verstehen das *a priori* jetzt schon in seiner methodischen Klarheit, wie sie bei Copernicus und Galilei einleuchtet. Damit haben wir den Schlüssel für jene von Kant rezipierten Ausdrücke, denen er jedoch durch seine transzendentale Methode einen neuen Sinn gibt.

„Im Gemüte“ liegt die Form insoweit, als die wissenschaftliche Methodik die allgemeine menschliche Wahrnehmung zwar korrigiert, zugleich aber bestätigt. Nicht schlechthin im Gemüte liegt die Form der Erscheinung, sondern vielmehr nur so weit, als das Gemüt des *a priori* mächtig wird. Aber auch in der Erscheinung an sich, die dann vielmehr ein Ding an sich wäre, liegt die Form nicht; sondern nur darin vollzieht sie sich, daß das apriorische „Gemüt“ sie in die Dinge hineinlegt und dadurch an der Materie der Erscheinung die Form derselben hervorbringt.

Nachdem so Materie und Form an der Erscheinung geschieden sind, kann nun auch die methodische Bedeutung der Form zum Ausdruck gebracht werden, das will sagen der Unterschied zwischen Empfindung und reiner Anschauung. Die Form ist ebenso in der Erscheinung wie im Gemüte, weil sie die methodische Tätigkeit des Hineinlegens ausübt. „Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte *a priori* angetroffen werden ... Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selbst reine Anschauung heißen“ (ib. Z. 15). Darauf kommt es an, daß die Form als „reine Anschauung“ sich betätigt und sich bewährt. Das „Bereitliegen“ und „Angetroffenwerden“ wird besser bestimmt dadurch, daß das *a priori* „als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet“ (ib. Z. 29). Hier sieht man, daß die Tätigkeit in der Form gedacht war.

Daher heißen diese Formen auch „Prinzipien der Sinnlichkeit“ (ib. Z. 31) oder „Prinzipien der Erkenntnis *a priori*“ (S. 77, Z. 15). Und die Wissenschaft von ihnen „nenne ich die transzendentale Ästhetik. Die Anmerkung über den Gebrauch des Wortes Ästhetik bei den „Deutschen“ ist sehr interessant, weil sie zeigt, daß das Problem der „ästhetischen Urteilskraft“ dem Kritiker noch nicht aufgegangen war.

Von dem Raume.

Die Erörterung über den Raum beginnt nicht mit ihm, sondern mit der Zeit. Das muß auffallen. Indem der „äußere Sinn“ genannt wird, tritt sogleich der „innere Sinn“ hinzu. Raum und Zeit gehören also zusammen. Der Raum kann „als etwas in uns“ „nicht angeschaut werden“ (S. 78, Z. 19), dazu bedarf er vielmehr der Zeit. Wie könnte aber das Äußere vor dem Innern vorhergehen? Der Raum stellt die Dinge „als außer uns“ vor; mithin muß das „wir“, das Innere, die Vorbedingung bilden. Warum geht nun die Zeit nicht dem Raume vorher?

Die Frage dringt in die innere Entwicklung dieser Methodik ein. Die zweite Ausgabe unterscheidet zwei Arten der „Erörterung“ des Begriffes vom Raume wie von der Zeit. Die erste Art ist die „metaphysische“, welche den Begriff „als *a priori* gegeben darstellt“ (ib. Z. 34). Wir kennen dieses *a priori* schon als das „im Gemüte“, im Unterschiede von demjenigen des methodischen Hineinlegens, welches die „transzendentale Erörterung“ ausmachen wird. Und doch hängen beide genau zusammen, zu demselben methodischen Zwecke zusammenwirkend. Es ist zuvörderst die Richtung auf den Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntnis, welche die Spekulation des Autors einschlägt. Daher sucht er die erste Form des Sinnes, des Gemütes, d. i. des Bewußtseins: im Raume. Der Raum ergibt die Räumlichkeit, während die Zeit nur das Gemüt selbst zum Objekt geben kann (ib. Z. 12).

Die Sätze vom Raum beginnen im ersten derselben mit dem Gegensatze zum „empirischen Begriffe“, der von „äußeren“, also räumlichen „Erfahrungen abgezogen“ worden wäre. Das „Außereinander“ wie das „Nebeneinander“ enthält die Vorstellung des Raumes schon in

sich; sie muß ihr „schon zum Grunde liegen". Das „Nebeneinander" war erst in der zweiten Ausgabe hinzugekommen. Der Sinn ist, daß in den „Empfindungen" nur die „Materie", nicht die „Form" liegt; nur das „Mannigfaltige", nicht die „Verhältnisse" seiner „Ordnung". Der Fehler des Empirismus tritt schon hier zutage: er verlegt die Geometrie in die Empfindung; macht sie zu einem bloßen Abstraktum derselben. Da würde dann allerdings das Hineinlegen überflüssig; aber wie würde auf diese scheinbar einfache Weise die Wissenschaft und ihr „stetiger Gang" erklärbar, wenn alle Methodik schon in der Empfindung enthalten wäre?

Es genügt indessen nicht, den Raum den Empfindungen entgegenzusetzen. Diese bezeichnen vornehmlich das psychologische Verhalten. Man muß dem Vorurteil in den Dingen, in den Erscheinungen auf den Leib rücken. Man könnte nämlich denken, daß der Raum zwar nicht in den Empfindungen schon enthalten sei, wohl aber in deren objektivem Inhalt. Das ist ja der eigentliche Grund des empiristischen Vorurteils: in den Empfindungen werden die Dinge schon vorausgesetzt. Und es gilt als der Gipfel der Absurdität, daß man die Vorstellung vom Raume sollte haben können, ohne die von räumlichen Gegenständen. Kant hat es allerdings an der nötigen Vorsicht hierbei fehlen lassen: weil er im Ausdruck nicht behutsam genug zwischen psychologischer Vorstellung und methodischer Erkenntnis unterschieden hat.

Indessen findet sich glücklicherweise doch wenigstens ein Zeugnis dafür, daß es ihm an dem Grade von gesundem Menschenverstand nicht gänzlich gefehlt habe, der bei dieser Frage ausschlaggebend sein soll. Man kann sich, „wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen" (S. 313, Z. 30). Nicht um die Vorstellung aber handelt es sich hier, sondern um die Erkenntnis. Man kann sich „denken", daß keine Gegenstände im Raume seien; dieses Denken nennt man Geometrie. Aber sofern man Gegenstände, Erscheinungen vorstellen, besser erkennen will, kann man sich „niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei". Man kann von der Vorbedingung der Geometrie

für die Physik nicht Abstand nehmen, das ist der Sinn des Argumentes. „Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen." Um die Möglichkeit der Physik handelt es sich, und daher zuvörderst um die Möglichkeit der Mathematik. Jetzt sehen wir, der Raum ist eine „Bedingung" dieser „Möglichkeit". Die Erscheinungen sind nicht als Dinge an sich gegeben, so daß der Raum eine von ihnen abhängende „Bestimmung" wäre; sondern er ist die Bedingung ihrer Möglichkeit. Aber er heißt in diesem zweiten Satze noch „eine notwendige Vorstellung *a priori*". Vom Pleonasmus abgesehen, ist der Ausdruck Vorstellung trotz des wiederholten „Zum Grunde liegen" noch ungenau.

Der dritte Satz (der 2. Ausg.) bringt endlich Klarheit hierüber: an die Stelle der „Vorstellung" tritt nunmehr die reine Anschauung. Jetzt wird daher auch der Gegensatz zur Methodik des Begriffs bestimmter. Schon im ersten Satze handelte es sich darum, daß der Raum „kein empirischer", abstrakter Begriff sei. Jetzt gilt es, zu aller Art des Begriffs den Gegensatz aufzurichten. „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff." Diese seine angebliche Allgemeinheit ist vom Übel; denn sie gilt und sie kann nur gelten von „Verhältnissen der Dinge". Für die Geometrie dagegen sind nicht Dinge gegeben, als deren Verhältnisse der Raum erdacht würde.

Es gibt gar nicht eine solche Vielheit von Räumen, geschweige von Dingen für die Geometrie, sondern „nur einen einigen Raum"; und die vielen Räume sind „nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes". Es wäre aber eine Täuschung der logischen Gewohnheit, wenn man diese Teile als „Bestandteile" und den „einigen Raum" als deren „Zusammensetzung" denken würde; „denken" kann man sie so, aber „vorhergehen" können sie in dieser Weise nicht. Der Raum ist „einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen". Diese „Einigkeit" des Raumes bei und in allen „Einschränkungen" bedeutet die „reine Anschauung" des Raumes.

Diese „Einigkeit“ aus welcher die Mannigfaltigkeit sich entfaltet, geht über die Methodik des Begriffs hinaus; für diese Leistung wird die „reine Anschauung“ erforderlich. Sonst in aller Welt, und zumal in der Philosophie, mag man mit Begriffen auskommen; hier waltet eine andere Methode: die der reinen Anschauung, welche deshalb mit der empirischen Anschauung, der Empfindung und der Wahrnehmung, nicht nivelliert werden darf, weil sie erst die Instrumente schleift, mit denen die Physik in der Wahrnehmung operiert. Daraus erklärt sich der Zusatz, der als ein Vorgriff mißdeutet werden könnte; daher enthält sich vielmehr dieser dritte Satz nicht der ausdrücklichen Bezugnahme auf „alle geometrischen Grundsätze“, daß sie nicht aus „allgemeinen Begriffen“, etwa „von Linie und Triangel“, sondern aus der „reinen Anschauung“ abgeleitet werden.

Von der Unterscheidung zwischen „analytischen“ und „synthetischen“ Urteilen her kennen wir die ursprüngliche Tendenz Kants, gegen die Souveränität und Omnipotenz des „Begriffs“ Front zu machen. Die „Methodenlehre“ wird dies noch mehr klarstellen. Er mochte sich glücklich fühlen, ein ebenbürtiges Instrument der Erkenntnis, und zwar ein erstes und voraufgehendes, in der Anschauung dem Begriffe entgegensetzen zu können. Die Tätigkeit, das Hineinlegen wird auch deutlicher in ihr, während der Begriff, sofern er nicht in das Denken aufgelöst wird, als ein Verhältnis am Objekte, an diesem zu haften scheinen kann.

Der vierte Satz will daher die Position der reinen Anschauung noch gegen einen andern Einwand von seiten des Begriffs sichern. Wird doch der Raum „als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt“. Daß ein Widerspruch in diesen beiden Bestimmungen liegt, darf uns jetzt nichts angehen; dieser wird vielleicht gerade erst von hier aus lösbar. Der vierte Satz knüpft an den zweiten an: der Raum ist „einig“, weil er „unendlich“ ist. Hieraus aber könnte wieder auf den Raum als Begriff geschlossen werden. Indessen besteht die Unendlichkeit des Raumes nicht in einer „unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen“, die er „als ihr gemeinschaftliches Merkmal“ unter sich enthielte; sondern er „enthält sie in sich“.

Eine solche unendliche Fassungskraft geht über die Kompetenz des „Begriffs"; „alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich." Darum heißt hier die reine Anschauung „ursprünglich". Mit ihr fängt man nicht beliebigerweise an, sondern sie ist ein Ursprung der Erkenntnis. Die „Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung", welche in der ersten Ausgabe dieser Satz enthielt, ist in die „Ursprünglichkeit" verwandelt worden, vielleicht weil die „Grenzenlosigkeit im Fortgange" noch von der Art des Begriffs zu sein scheinen könnte; als Begriff könnte sie sich zu dieser Unendlichkeit entfalten, nicht aber diese „in sich enthalten". Die reine Anschauung dagegen entfaltet, was ursprünglich in ihr gelegen ist.

Wir haben schon immer auf die Geometrie Bezug genommen. Die zweite Ausgabe hat jedoch diese Bezugnahme in einem besonderen Paragraphen eingeschaltet als „transzendentale Erörterung". Es wird dabei auf die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen („Einleitung V") verwiesen (S. 81, Z. 23), also auf den Unterschied zwischen der reinen Anschauung und dem bloßen Begriffe. So wird der Raum, als reine Anschauung, „zum Prinzip" für die Möglichkeit der geometrischen Synthesis *a priori*.

Indessen bleibt die „transzendentale Erörterung" bei dieser Bezugnahme auf die Geometrie nicht stehen, sondern sie formuliert erst jetzt nochmals — denn es scheint eine Wiederholung zu sein — die Frage: „wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht?" Man kann sagen, es sei uns dies schon erklärt, da wir die Leistungskraft und die Leistungsart der reinen geometrischen Anschauung verstehen gelernt haben. Sie wohnt dem Gemüte bei, weil sie den Objekten vorhergeht, in diese die Form hineinzulegen vermag. Was soll von neuem die Frage?

Hören wir die Antwort. „Offenbar nicht anders, als sofern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben . . . Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt." Was enthält die Antwort Neues? Fangen wir vom Ende an. Die reine Form der Anschauung wurde eingeführt als die Form an der „Erscheinung"; jetzt

ist sie die „Form des äußeren Sinnes“. Das Objekt ist in das Subjekt zurückgegangen. Sie soll auch „bloß im Subjekte“ gegründet sein. Aber es wäre verfehlt, die Begründung der geometrischen Synthesis in der Zurückführung auf die Subjektivität des Raumes finden zu wollen. Wenn das für die Geometrie als denkbar gelten könnte, so handelt es sich doch nicht allein um die Geometrie, und auch nicht einmal allein um die Mathematik, sondern zugleich um die Möglichkeit der Physik. Das war ja die deutlich erkennbare Absicht, in welcher die Einleitung zur transzendentalen Ästhetik von der „Anschauung“, dem „Affizieren“ und der „Empfindung“ ausging. Die „transzendentale“ Erörterung kann sich daher nicht damit begnügen, die Möglichkeit der Geometrie für sich zu begründen; sondern um sie „begreiflich“ zu machen, bedarf sie, wenn auch nicht ausdrücklich, der vorwegnehmenden Bezugnahme auf die Physik.

Diese Antizipation läßt sich in den Worten erkennen, welche auf die „formale Beschaffenheit“ des Subjektes folgen: „von Objekten affiziert zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen“ (S. 82, Z. 2). Wird nicht aber alles hier wieder auf den Kopf gestellt? Ist die Anschauung etwa eine Wirkung von der Affektion der Objekte, oder aber ist sie reine Anschauung?

Die Frage muß aber auch umgekehrt gerichtet werden. Ist etwa die reine Anschauung ohne Zusammenhang mit der empirischen Anschauung verständigerweise zu denken? Hat die Geometrie nicht etwa innerlich methodischen Bezug auf die Physik? Ist etwa in jedem Sinne der Gedanke abzuweisen, daß eine Affektion von dem Objekte ausgehe? Wenn anders vielmehr die synthetische Erkenntnis die der Erfahrung, als Wissenschaft, ist, so gehören Geometrie und Mathematik überhaupt mit der Physik zusammen, und nur in diesem Zusammenhange wird die Geometrie selbst erst „begreiflich.“

Jetzt verstehen wir es auch, wie die Frage gemeint ist, welche auf die Korrelation zwischen dem „Gemüte“ und den Objekten gerichtet wurde: das Gemüt beschränkt sich nicht auf die Objekte der Geometrie, sondern es erstreckt sich

zugleich auf die der Physik als auf die der ganzen einheitlichen Erfahrung. So ist es ungegründet und aus dem Zusammenhange herausgegriffen, wenn der Ausdruck „nur als Form des äußeren Sinnes“ bemängelt wird. Form bedeutet die Form, „unter welcher etwas angeschaut wird“ (S. 106, Z. 28). Form ist also nur eine Bedingung abstrakter Art. Aber diese Einschränkung, welche das „nur“ ausdrückt, ist vielmehr die höchste Erweiterung, nämlich die von der Methodik einer speziellen Wissenschaft zu der allgemeinen, aber nicht minder methodischen Art des Bewußtseins überhaupt. Man erkennt so, daß diese „transzendentale Erörterung“ mehr enthält als der dritte Satz der ersten Ausgabe, der übrigens in den dritten Satz der zweiten Ausgabe aufgenommen worden ist. Und in beiden Fassungen ist zu beachten, daß nicht auf geometrische „Sätze“, sondern „auf Grundsätze,“ in der ersten Ausgabe sogar auf die „ersten Grundsätze“ die Berufung gerichtet wird (S. 79, Anm.).

Schlüsse.

Wenn Schlüsse stringent sind, so sind sie in den Begriffen schon mitzudenken, aus denen sie abgeleitet werden. So ist der Schluß unter a) wenig verschieden von den Sätzen 2, auch 3, wie wir sie verstehen mußten. Der Raum ist „keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich“, keine „Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete“. Das Neue könnte darin gesehen werden, daß es „weder absolute, noch relative Bestimmungen“ geben könne. Wenn man für „Bestimmung“ den auch sonst hier vielfach gebrauchten Ausdruck „Verhältnis“ setzt, so richtet sich der Schluß gegen Leibniz. Es genügt nicht, den Raum der Substantialität zu entkleiden; auch die Absolutheit des Verhältnisses muß ihm abgesprochen werden. Nur auf der geometrischen Methodik beruht seine Bedeutung. Auch das „Verhältnis“ der Dinge „aufeinander“ wird abgelehnt (S. 82, Z. 15). Wenn nun aber der Raum die geometrische Methodik bedeutet, stellt er dann nicht eben darin die Verhältnisse der Dinge dar?

Schluß b) begegnet diesem Einwand. „Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne.“ Das „nur“ ist jetzt verstärkt durch „nichts

anderes als nur". Und an die Stelle der Form des „äußeren Sinnes" ist jetzt die Form „aller Erscheinungen äußerer Sinne" getreten. Die sich anschließende Auseinandersetzung „so läßt sich verstehen", entwickelt nur deutlicher, was wir schon im Inhalt der transzendentalen Erörterung finden mußten, da sie auf das „Affiziertwerden" Rücksicht nahm. Jetzt heißt es ausdrücklich, es lasse sich verstehen, „wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen" vorhergehe. Darauf aber heißt es: „wie sie ... Prinzipien der Verhältnisse" enthalten könne. Nicht Verhältnisse soll der Raum darstellen; denn diese setzen Dinge voraus; aber „Prinzipien der Verhältnisse"; mit diesen werden Gegenstände erzeugbar. Darauf kommt es an. Deshalb mußten die Schlüsse auch in diesen Schlupfwinkel der absoluten Dinge hineinleuchten.

Es folgt nun eine Darlegung, welche später als „Anmerkung" bezeichnet wird (S. 85, Z. 1). Sie urgiert den subjektiven, „nur aus dem Standpunkte eines Menschen" ausgesprochenen Charakter des Raumes. Abgesehen von der subjektiven Bedingung bedeutet der Raum „gar nichts" (S. 83, Z. 4); nur einen „Namen" (ib. Z. 12). Vorher handelte es sich um den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich; hier tritt noch hinzu der von „uns" und „unserer sinnlichen Anschauung" gegenüber derjenigen „anderer denkenden Wesen" (ib. Z. 20). Durch diese Unterscheidung wird erst die Richtung deutlich, in welcher diese Abfertigung geht.

Andere denkende Wesen können sich also auch des Raums bedienen für die besondere Art ihrer Objekte. Und sofern wir Menschen etwa selbst auch uns berechtigt fühlen sollten, sum Standpunkt dieser anderen denkenden Wesen uns zu erheben, und jene Art von Objekten zu denken, so könnten wir meinen, dieweil wir selbst nur da denken können, wo wir auch anschauen können, daß wir daher auch jene andere Art von Objekten anschauen könnten. Diese Einbildung wird hier abgewehrt. Sie wird als Mißbrauch der reinen geometrischen Anschauung gekennzeichnet. Das ist der Sinn des Satzes: „wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung)" (S. 84, Z. 1).

Wenn nun danach ferner die „transzendentale Idealität desselben“ formuliert wird, so erkennen wir in diesem Gebrauch des Grundwortes transzendental ein Rudiment seiner alten Bedeutung, welche durch die zweite Ausgabe erst überwunden wurde durch schärfere Fassung des Begriffs, besonders aber durch klare Beschreibung und sichere Anwendung der in ihm ausgeprägten Methode. Denn die transzendentale Idealität des Raumes hat nicht darin ihre positive Bedeutung, „daß er nichts sei, sobald wir .. ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zugrunde liegt, annehmen“. Damit ist weder die Idealität in der Terminologie Kants, geschweige die Transzendentalität bestimmt. Kant bezeichnet vielmehr seinen „Lehrbegriff“ als den des transzendentalen Idealismus, nicht aber gleichwertig damit als den des empirischen Realismus. Die Bedeutung des letzteren Ausdrucks ist eingeschränkt auf den Begriff der Erfahrung, also auf den ersten Teil der Metaphysik; sein Lehrbegriff aber begreift beide Teile derselben.

Der Fortgang dieser Anmerkung, der mit „Es gibt aber auch“ beginnt, enthält bemerkenswerterweise in einem Zusatz der zweiten Ausgabe diese positive Bedeutung der Idealität. Noch heute gilt das Argument der Gegner Kants, er hätte ebenso, wie den Raum, so auch die Farben und die Töne als *a priori* annehmen müssen. Freilich wie sie das *a priori* verstehen, daß es nur die subjektive Anlage der Sinne bedeute, danach wäre die Apriorität der Sinnesqualitäten gleichwertig mit der des Raumes, und es müßte alsdann auch der Geschmack dem Gesichte gleichgesetzt werden. Damit aber ginge man hinter Demokrit zurück. Die zweite Fassung bringt die treffende Widerlegung: „denn man kann von keiner derselben synthetische Sätze *a priori* herleiten“ (S. 84, Z. 10). Und darauf heißt es: „daher ihnen genau zu reden, gar keine Idealität zukommt.“ Diese Genauigkeit ist aber höchst notwendig; sie erst enthebt den zweideutigen Begriff der Idealität dieser Sphäre des metaphysischen Sprachgebrauchs, bei dem keineswegs alles darauf abzielt, die Möglichkeit apriorischer Sätze *a priori* zu begründen. Farben, Töne und Wärme setzen selber erst die reine Anschauung voraus, um in Schwingungen objektivierbar zu werden. Diese „kritische Erinnerung“ ist die „Absicht

dieser Anmerkung". Nicht als Empfindung etwa ist der Raum eine subjektive Form *a priori*, und also auch nicht als Anschauung, sondern durchaus nur als reine Anschauung der Geometrie nach ihrem methodischen Zusammenhange mit der Physik.

Von der Zeit.

Nur auf einige Unterschiede gegenüber der Fassung beim Raume seien wir aufmerksam.

Satz 1 setzt an Stelle der „Empfindungen" die „Wahrnehmung". Die Zeit hat es nicht unmittelbar mit Empfindungen zu tun. Dieser Gedanke hat wichtige Konsequenzen.

Satz 2 sagt nur: „notwendige Vorstellung". Darauf erst: „die Zeit ist also *a priori* gegeben". Und sie wird nicht allein für die Erscheinungen „als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit" bezeichnet, sondern: „in ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich" (S. 86, Z. 21).

Satz 3 gründet darauf „die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze .. oder Axiomen von der Zeit". Genauer als beim Raume, wo „Sätze" genannt waren, heißt es hier immerfort „Grundsätze".

Satz 4 bringt eine neue Erklärung der Anschauung: als einer „Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann". Es handelt sich dabei um das Merkmal des „Zugleichseins", dem das Korrelat beim Raume fehlt.

Der Satz 5 beschließt die Bestimmung von der „Unendlichkeit der Zeit" mit ihrer Bedeutung als „unmittelbare Anschauung". Diese soll bestätigen, daß die Zeit „ursprünglich" und „einig" sei. Dieses „Unmittelbare" kann als Verbesserung bezweifelt werden. Sie hängt mit der Beziehung auf den „einzigen Gegenstand" der Anschauung zusammen, daher ist auch schon am Schlusse von Satz 4, das „unmittelbar" ausgesprochen. So weit „die metaphysische Erörterung".

Die „transzendentale" beruft sich auf Satz 3 mit einer bemerkenswerten Begründung; als ob nicht dadurch die Änderung der zweiten Ausgabe wieder beeinträchtigt würde. Der eigentliche Grund ist nicht, „um kurz zu sein",

sondern darin gelegen, daß bei der Zeit die Beziehung auf die äußeren Empfindungen fehlt. In ihr handelt es sich vielmehr erstlich um die „Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate“ (S. 88, Z. 9), und sodann um die „Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnisse *a priori*, als die allgemeine Bewegungslehre darlegt“.

Auf die Zahl wird hier nicht Rücksicht genommen; aber die Zeit ist die Bedingung der Möglichkeit der Dynamik. Auffallen kann nur, daß sie nicht demgemäß als Form der reinen Anschauung bezeichnet wird, sondern nur im Satz 4 als „eine reine Form der sinnlichen Anschauung“. Ferner muß auffallen, daß der Unterschied dieser Zeitanschauung von der des Raumes innerhalb der transzendentalen Erörterung nur in einer Parenthese als „(innere)“ bezeichnet wird (S. 88, Z. 7). Was bedeutet diese Form der reinen inneren Anschauung, als „Form“ des „inneren Sinnes“ (S. 78, Z. 11), mithin abgesehen von der Beziehung auf die Dynamik?

Die Schlüsse

bringen die Antwort auf diese wichtige Frage.

Unter a) ist die kühne, sichere Fassung zu beachten, wie die Möglichkeit synthetischer Sätze darauf begründet wird, daß „die Zeit nichts als die subjektive Bedingung ist“. Von den „gegebenen“ Dingen ist sie unabhängig. Jetzt wird sie daher „Form der inneren Anschauung“ (S. 88, Z. 35) genannt. Und von da heißt es unter b): „die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes“. Auf welche Art von Empfindungen geht denn nun aber dieser innere Sinn? Er geht gar nicht unmittelbar auf Empfindungen, sofern diese sich auf äußere Gegenstände beziehen; er ist vielmehr die Form „des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“ (S. 89, Z. 2). Wir selbst und unsere inneren Zustände sind also das Objekt dieser Anschauung.

Die Beziehung der Zeit auf die inneren Zustände unseres Selbst schließt jedoch keineswegs die Rückbeziehung auf die äußeren Anschauungen, und somit auf die Empfindungen aus; vielmehr müssen „alle ihre Verhältnisse sich an einer äußern Anschauung ausdrücken lassen“

(S. 89, Z. 18). Die Analogien der „Linie“ und der „Reihe“ werden daher möglich. So rechtfertigen sich die „Anschauung“ und der „Sinn“ für die Zeit. Es ist aber noch eine übergeordnete Bedeutung ihr vorbehalten.

Unter c) wird die Zeit als „die formale Bedingung *a priori* aller Erscheinungen überhaupt“ bezeichnet. Hier entsteht die Gefahr einer großen Zweideutigkeit, und zwar einer zweifachen: erstlich könnte es scheinen, daß dadurch die Spezialität des Raumes beeinträchtigt, und ferner, daß die Bedeutung des Transzendentalen als Methode nivelliert werde zu der einer allgemeinen sogenannten psychologischen Charakteristik. Beiden Gefahren hat die Darlegung begegnet. Die Zeit ist erstlich auf die Analogien des Raumes zurückgewiesen; das gehörte zum Begriff der „Form des inneren Sinnes“, und daher zu Schluß b). Ferner aber entspricht dieser Abhängigkeit der Zeit vom Raume andererseits eine Abhängigkeit des Raumes von der Zeit. Die Zeit ist „die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen“ (ib. Z. 31). Es sind also „alle Gegenstände der Sinne“ in der Zeit, „in Verhältnissen der Zeit“ (ib. Z. 37). Was ist damit methodisch, also sachlich gewonnen, und nicht nur psychologisch?

Zunächst ist dadurch ein innerer methodischer Zusammenhang zwischen Geometrie und Mechanik begründet, und derselbe ist um so notwendiger, als für den Begriff der Bewegung Reinheit nicht vorgesehen war. Die Zeit ist als „Prinzip des innern Sinnes“ ein Prinzip der Bewegungslehre. Dies ist der positive Sinn dieses Schlusses c); hinzu kommt der negative. Die Zeit ist als solche formale, methodische Bedingung der reinen Anschauung „lediglich eine subjektive Bedingung ... und an sich, außer dem Subjekte, nichts“ (S. 90, Z. 13). Unmittelbar weiter aber heißt es: „Nichtsdestoweniger ist sie .. notwendigerweise objektiv“. Diese Korrelation von Subjektiv und Objektiv wird im Begriffe des Sinnes begründet: „sofern wir von Gegenständen affiziert werden“ (ib. Z. 15). Darauf also wird die Zeit zurückverwiesen: auf den Zusammenhang mit der Physik, welchen ja die Mechanik begründet, und in diesem Sinne auf den Zusammenhang mit der

Empfindung, und also auf das Affiziertwerden. Aber hier zeigt sich nun die rückwirkende Kraft der Zeit auch für den Raum. Die „Subreptionen der Empfindung“ (S. 91, Z. 10) werden zurückgewiesen, und die „empirische Realität“ wird von der „absoluten“ unterschieden (S. 90, Z. 30).

Bevor jedoch dieser Rückschlag mittelst der Affektion erfolgen konnte, war die „Erläuterung“ notwendig. Sie behandelt den Einwurf gegen die „Idealität“ der Zeit. Die Wirklichkeit äußerer Gegenstände sei zwar bekanntlich keines Beweises fähig, „dagegeu die des Gegenstandes unseres inueren Sinnes (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewußtsein klar“ (S. 92, Z. 24). Diese Klarheit gerade mußte Kant aufheben; der innere Sinn muß auf den äußeren angewiesen bleiben. Wir werden sehen, wie die „Widerlegung“ dieses „Idealismus“ immer mehr zur Aufgabe emporwächst. Hier wird in dieser Hinsicht gesagt, daß Raum und Zeit „zwei Erkenntnisquellen“ sind (S. 93, Z. 10); zwei, nicht aber eine; und auch nicht mehr als zwei gibt es; „nicht mehr als diese zwei Elemente“ (S. 94, Z. 37); nämlich nicht auch Bewegung, die „etwas Empirisches voraussetzt“ (S. 95, Z. 1). Gegenüber einer „Partei der mathematischen Naturforscher“ (S. 93, Z. 35), sowie einer zweiten Partei, „von der einige metaphysische Naturlehrer sind“ (S. 94, Z. 2), wird hier auch für die notwendige Priorität der reinen Mathematik gegenüber der Physik, wenngleich nicht ausdrücklich genug, argumentiert. Die absolute Realität des Raumes und der Zeit bringe in Uneinigkeit „mit den Prinzipien der Erfahrung“ (S. 93, Z. 33). Dies ist ein interessanter Punkt für die Geschichte der mathematischen Physik. Es folgen

Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik.

Was die erste Ausgabe darüber enthielt, jetzt unter I, ist die ausdrückliche Polemik gegen die „Leibnitz-Wolfische Philosophie“ (S. 97, Z. 14), in ihrer Lehre von der Sinnlichkeit, als der „verworrenen Vorstellung“ (S. 96, Z. 24). „Es sei der Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen nicht bloß als logisch“ zu betrachten, da er offenbar transzendental ist und nicht bloß die

Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft (S. 97, Z. 17). Und da der transzendentale Unterschied den methodischen bedeutet, so handelt es sich bei dieser Polemik nicht allein um die Konsequenzen des sogenannten Idealismus in der Alternative Erscheinung oder Ding an sich, sondern um die Begründung der Mathematik und zunächst der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis *a priori;* „woher nehmt ihr dergleichen Sätze und worauf stützt sich unser Verstand?“ (S. 99, Z. 9). „Läge nun in euch nicht ein Vermögen, *a priori* anzuschauen, wäre diese subjektive Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung *a priori*, unter der allein das Objekt dieser (äußeren) Anschauung selbst möglich ist, wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt: wie könntet ihr sagen“ usw. (S. 100, Z. 5 ff.). Der Triangel an sich ist also ein Ding an sich, welches durch den Triangel der reinen Anschauung widerlegt wird. Wie steht es nun aber mit der Zeit und mit ihrem Korrelat eines Triangels, welches bekanntlich die Seele bildet?

Diese ausschlaggebende Erörterung ist eine wichtige Bereicherung der 2. Ausgabe, die mit allen wichtigen Veränderungen derselben in Einklang steht. Zunächst wird unter II die „Bemerkung“ (S. 101, Z. 1) gemacht, „daß alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört, nichts als bloße Verhältnisse enthalte“, so bei der „Ausdehnung“, der „Bewegung“ und den „bewegenden Kräften“; nirgend handelt es sich dabei um Dinge an sich, oder, wie es hier auf einmal heißt, um das „Innere, was dem Objekte an sich zukommt“ (ib. Z. 17). Und darauf: „mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt“. Es muß sich also in ihr auch nur um Verhältnisse handeln. Darum heißt sie Anschauung; „und wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird“ (ib. Z. 30), innerer Sinn. Kant beruft sich auf die historische Annahme desselben; er stellt die Alternative, er hätte „entweder gar nicht eingeräumt werden“ dürfen, oder „das

Subjekt" müsse „als Erscheinung" angenommen werden. Die Erscheinung aber ist durch das Affiziertwerden bedingt. Indessen, wodurch wird denn das Gemüt affiziert?

Doch nur „durch sich selbst", „durch eigene Tätigkeit". Mithin bedeutet das Affiziertwerden keineswegs ausschließlich eine auswärtige Beziehung, sondern vielmehr eine reflexive. Und warum ist dennoch der Ausdruck Affizieren am Platze? Weil der innere Sinn auf den äußeren zurückweist. Wenn aber das Affiziertwerden beim inneren Sinne nur bedeutet das Affiziertwerden durch die eigene Tätigkeit, so kann es dies auch nur bei dem äußeren Sinne bedeuten. Und der notwendige Zusammenhang von Geometrie und Physik hält den methodischen Zusammenhang zwischen reiner Anschauung und Empfindung aufrecht. Durch die Zeit wird nunmehr diese Bedeutung des Affizierens, als der „eigenen Tätigkeit", bestätigt; aber nicht nur positiv für die Mechanik, sondern ebenso auch negativ für die metaphysische Psychologie.

Diese polemische Wendung vollzieht sich in der Unterscheidung der „eigenen Tätigkeit" von der „Selbsttätigkeit" (S. 102, Z. 7). Die „Selbsttätigkeit" wäre nicht sinnlich, nicht Anschauung, sondern „intellektuell". Wenn durch das Ich „allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein" (S. 102, Z. 12). Dahingegen bedeutet die innere sinnliche Anschauung, daß „das Vermögen, sich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren)" muß. Und dies wiederum bedeutet: es muß „dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen" (ib. Z. 20). So wird „unmittelbar selbsttätig" unterschieden von der Art, „wie es von innen affiziert wird" (ib. Z. 28). Und dies heißt: „wie es erscheint". Mithin ist das Subjekt des Affizierens zugleich das Objekt desselben. Aber der auswärtige Urheber, der hier abgewehrt werden soll, ist nicht das Objekt, als das der Empfindung, sondern das Subjekt, als das Ding an sich der Seele. Daher muß an die Stelle der „Selbsttätigkeit" die „Selbstanschauung" treten (S. 102, Z. 33).

Unter III wird die Unterscheidung zwischen „Erscheinung“ und „Schein“ hervorgehoben. Die „zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte“ (S. 103, Anm.), sind Schein. Ebenso ist es Schein, wenn man der „Rose an sich die Röte“ beilegt. Nicht aber werden die Gegenstände als Erscheinungen in Schein verwandelt, wenn die „Bedingungen ihres Daseins“ (S. 103, Z. 7) in Raum und Zeit, in der reinen Anschauung begründet werden. Umgekehrt läßt sich der Irrtum des „guten Berkeley“ (S. 104, Z. 2) verstehen, wenn man Raum und Zeit als „zwei unendliche Dinge“, die doch die „Realität eines Undinges“ an sich tragen, annimmt.

Unter IV wird auf die „natürliche Theologie“ die Berufung gemacht, in der man „sorgfältig darauf bedacht“ sei, das Dasein Gottes von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung abzusondern. Nur dem „Urwesen“ könne „intellektuelle Anschauung“ zukommen. Die Anschauung des Menschen sei „abgeleitet“, in diesem Sinne „nicht ursprünglich“. Aber dadurch wird die Ursprünglichkeit der reinen Anschauung nicht aufgehoben, sondern nur, wie überall, der Zusammenhang derselben mit der Empfindung festgehalten.

Die transzendentale Logik.

Den methodisch bestimmenden Grund für das Voraufgehen der Lehre von der Sinnlichkeit haben wir in der methodischen Bedeutung der Mathematik für die Physik erkannt; darin auch begründet gefunden die Priorität des Raumes, weil der Geometrie, vor der Zeit, als einem Prinzip der Mechanik. Kant konnte glauben, Leibniz in seiner Lehre vom Denken verwerfen zu müssen, weil dieser die Objektivität auf die Substanz gründet, in deren Begriffe die beiden Teile der Metaphysik ungeschieden enthalten waren. Hätte er anerkannt und geglaubt, von diesem Gedanken sich leiten lassen zu dürfen, daß die Objektivität der Dinge bei Leibniz in dem Grundbegriffe der von ihm entdeckten Mathe-

matik und dem dafür eingesetzten Denkgesetze begründet wurde, so würde sein Verhältnis zu Leibniz ein ganz anderes geworden sein; und er würde dann aber auch nicht, ihm entgegen, von der Anschauung ausgegangen sein. Da ihm jedoch Leibniz quellenmäßig nicht so ergiebig zugänglich war, und er ihn mehr nach der Schule beurteilte, welche seinen Namen sich aneignete, so konnte er glauben, zu Descartes zurückgehen zu müssen, der in der Ausdehnung, wenngleich auch als Substanz, so doch durch Geometrie die Objektivität begründete.

Indessen selbst Descartes nimmt zu der Substanz der Ausdehnung die des Denkens hinzu; freilich für das Denken in beiderlei Gestalt der Metaphysik; aber eben doch auch und nicht minder nachdrucksvoll in der ersten. Und diese für die Wissenschaft grundlegende Bedeutung des Denkens ist es, welche von Platon ab als reines Denken geltend gemacht wurde: sie ist es auch, welcher bei Leibniz die Alleinherrschaft zugesprochen wird. In diese Richtung des reinen Denkens tritt auch Kant ein. Der Monolog mit dem Sensualismus geht vorerst zu Ende; und Newton selbst muß mit Leibniz fortan sich in die Leitung teilen.

Der Abschnitt beginnt mit dem Satze: „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen“ (S. 106, Z. 9). Dabei läuft der Lapsus unter, daß die zweite das Vermögen, „einen Gegenstand zu erkennen“ genannt werde; während bald darauf es richtig heißt, daß durch diese der Gegenstand „gedacht“ werde. „Gegeben“ ist das Korrelat dazu. Beide zusammen ergeben die Erkenntnis. Anschauung und Denken oder „Anschauung und Begriffe“ sind die „Elemente“ und Bedingungen der Erkenntnis. Der „Rezeptivität der Sinnlichkeit“ entspricht die „Spontaneität des Verstandes“ (S. 107, Z. 6). „Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen.“ „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Das Denken also macht den Inhalt nicht nur durchsichtig, sondern selbst sehend, oder „sich verständlich“ (ib. Z. 18). „Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Funktionen nicht vertauschen.“ Sie müssen „sich vereinigen“. Dennoch müssen sie „unterschieden und abgesondert“ betrachtet werden.

Es folgt die Unterscheidung der Logik des „allgemeinen“ und des „besonderen Verstandesgebrauchs“. Die erstere muß vorausgehen. In ihr wird die „allgemeine, aber reine“ Logik von der „angewandten“ unterschieden. Letztere wird in einem neuen, sehr beachtenswerten Sinne bestimmt, nämlich als Berücksichtigung der Psychologie, insofern vom „Spiele der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses“ usw. (S. 108, Z. 15) dabei gehandelt wird. Auch die „Aufmerksamkeit“ (S. 109, Z. 25) wird dabei berücksichtigt.

Dis reine, allgemeine Logik bleibt noch zweideutig, weil sie auf den Inhalt noch nicht hinreichende Rücksicht nimmt: „der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transzendental)“ (S. 108, Z. 26). „Transzendental“ weist hier offenbar auf den zweiten Teil der Metaphysik hin. Was nützt es da, wenn diese Logik es nur mit der „bloßen Form des Denkens“ (S. 109, Z. 10) zu tun habe? Was kann überhaupt eine Form bedeuten, die nicht als solche die Form des Inhalts wäre. Dieser echten Form des Denkens entsprechend, muß es auch eine Logik geben, „in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert“ (S. 110, Z. 14); in der man daher auch „auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen“ zurückgehen könnte. Wir stehen vor der transzendentalen Logik.

Es ist aber beachtenswert, wie diese eingeführt wird. „Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt“ (ib. Z. 30). Der Inhalt dieser „Anmerkung“ ist aber kein anderer als eine Definition des Begriffes Transzendental. Ehe wir ihren Inhalt betrachten, müssen wir fragen: „hier“ erst, und als „Anmerkung“ entsteht dieser Begriff, während der ganze erste Teil der „Elementarlehre“ auf ihm begründet war? Man sieht, was wir schon aus der zweiten Vorrede entnahmen, wie allmählich Kant zu der Überschau gelangte, daß der Schwerpunkt seiner ganzen Methodik in diesem Begriffe liegt, den er erst mit dem Begriffe *a priori* verwachsen glaubt. Jetzt aber heißt es, daß nicht „jede Erkenntnis *a priori* transzendental heißen müsse“. Diese Bedeutungsgleichheit würde dem bisherigen Sprachgebrauche entsprechen. Jetzt aber tritt eine Scheidung dieser Be-

griffe ein. Transzendental heißt; „daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden oder möglich sind“ (S. 110, Z. 34). „Die Möglichkeit der Erkenntnis“ bildet den Inhalt des Transzendentalen.

Der alte Gebrauch des Wortes schleicht sich immer noch unversehens ein, wie gerade auch in der unmittelbar folgenden Stelle. Man wird sich davon nicht beirren lassen, wenn man den methodischen Sinn des neuen Begriffes sicher versteht. In dieser Beziehung auf die Möglichkeit der Erkenntnis, das ist der synthetischen Erkenntnis, der Erfahrung als Wissenschaft, als Mathematik und Physik entsteht nunmehr der Begriff einer transzendentalen Logik, „welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse“ zu bestimmen hat (S. 111, Z. 21). Die Form wird damit zur Form des Inhalts.

Der Inhalt des Denkens ist nun aber zwiespältig. Sehen wir zunächst von der analytischen Bedeutung ab, in welcher eben die Form den Inhalt nicht positiv mit zu vertreten hat. Aber die Metaphysik hat bekanntlich zwei Teile. Der zweite Teil dürfte daher entstehen, daß „jene allgemeine Logik, die bloß ein Kanon zur Beurteilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung, wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der Tat dadurch gemißbraucht worden“ (S. 114, Z. 11). „Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialektik.“ Sie ist „die Logik des Scheins“. So unterscheidet sie ihren Inhalt von dem der Erscheinung.

Dagegen ist die transzendentale Logik in ihrem positiven, und also eigentlichen Sinne die „transzendentale Analytik“. Sie enthält die „Elemente“ und die „Prinzipien“ der reinen Verstandeserkenntnis. Sie ist eine „Logik der Wahrheit“ (S. 115, Z. 29). Jetzt wird der Begriff der Wahrheit inhaltsvoll, weil die Beziehung auf den Gegenstand das Problem bildet: „synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urteilen“ (S. 116, Z. 14). Ohne diese problematische Beziehung wird „die Namenerklärung der Wahrheit“ als „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“ zu

einer unbewußten Selbstverspottung (S. 112, das Beispiel vom Bocke). Und die transzendentale Dialektik wird demzufolge eine „Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs“ (S. 116, Z. 23) sein müssen.

Die Analytik erhebt unter ihren Ansprüchen unter Nr. 4 den der „Vollständigkeit“. Diese soll nicht „auf den Überschlag eines bloß durch Versuche zustande gebrachten Aggregats“ (S. 117, Z. 17) angenommen sein, sondern auf „einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis *a priori*“ beruhen. Es ist beachtenswert, daß es nach dieser anstößigen Stelle, welche den Verdacht eines alle Ergänzung und Verbesserung ausschließenden Dogmatismus erregt, unmittelbar darauffolgend heißt: „es besteht aber dieser ganze Teil der transzendentalen Logik aus zwei Büchern, deren das eine die Begriffe, das andere die Grundsätze des reinen Verstandes enthält“ (S. 118, Z. 2). Muß nicht dadurch vielmehr der Leser auf den Gedanken geleitet werden, daß die Zuversicht bezüglich der Vollständigkeit der reinen Begriffe ihren wissenschaftlichen, methodischen Grund hat in der Überzeugung von der systematischen Einheit der Grundsätze? Wenn anders nun die transzendentale Logik die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis zu bestimmen hat, so muß sie dieselbe in einem „System“, im „Zusammenhang in einem System“ zu verfassen vermögen; mithin muß sie die systematische „Vollständigkeit und Artikulation“, weil der Grundsätze, so auch der Begriffe zu ihrer Aufgabe haben.

Es verliert sich damit aber nicht nur die Bedenklichkeit dieses Anspruchs auf Vollständigkeit; es ersteht uns hier zugleich der innerliche methodische Zusammenhang zwischen den reinen Begriffen und den Grundsätzen. Die Grundsätze werden jedoch hier nur erwähnt, aber ihre Spur wird nicht weiter verfolgt. Denn Kant wurde in seiner Architektonik von dem Gedanken geleitet, synthetisch, wie er dies nicht in seinem, sondern im allgemeinen Sprachgebrauch nannte, sein Begriffswerk aufzuführen, nicht aber es von seinen Gipfeln abwärts zurückzuführen und aufzulösen.

Es entsteht daher hier auch dieselbe Schwierigkeit, wie bei der Einleitung in die Lehre von der Sinnlichkeit.

Wie es sich bei jener um die methodische Anschauung handelte, diese doch aber zugleich im Zusammenhange mit dem Sinne zu begründen war, so ist die Analytik eine „Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe *a priori* dadurch zu erforschen“ (S. 118, Z. 16). Mit dieser methodischen Möglichkeit aber, die das transzendentale Problem bildet, kompliziert sich zugleich das der „metaphysischen Erörterung“, welches auf die „ersten Keime und Anlagen im menschlichen Verstande“ gerichtet ist (ib. Z. 24). Die zweite Ausgabe hat hier nicht auch eine transzendentale Erörterung von der metaphysischen abgeschieden: nur später taucht der Name einmal auf (S. 170, Z. 15). Daher hat der „Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe“ Rudimente der letzteren beibehalten. Dennoch waltet das Prinzip der systematischen Einheit vor.

Wie der Sinnlichkeit von dort hier der Verstand entspricht, so könnte man meinen, der Anschauung entspreche das Denken. Indessen von der Anschauung war die reine Anschauung zu unterscheiden. Würde es nun aber genügen, wenn hier das reine Denken eingesetzt würde? Offenbar nicht; denn in jenem zweiten Teile der Metaphysik herrscht ja gerade das angeblich reine Denken vor. Wenn sich nun auch Kant von dieser kritischen Rücksicht nicht bestimmen ließ, dem Begriffe des reinen Denkens gänzlich zu entsagen, so läßt es sich doch verstehen, wie er an die allgemeine Logik sick anklammern konnte, um einen methodisch unverdächtigen Ausdruck für das Denken in Anspruch zu nehmen. Als ein solcher zunächst unverfänglicher, sodann aber auch sachlich prägnanter Terminus wurde von ihm angenommen und ausgestaltet: das Urteil.

Während die Anschauung, wie gesagt worden war, „unmittelbar auf den Gegenstand“ geht — und es ist die Ursprünglichkeit und die Reinheit ihrer Erzeugung des Gegenstandes, welche als Unmittelbarkeit in der reinen Anschauung sich bewähren läßt — so ist das Urteil „die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes“ (S. 120, Z. 30). Die mittelbare Erkenntnis ist der unmittelbaren gegenüber „eine höhere, die diese und mehrere unter sich

begreift, . . und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in eine zusammengezogen werden" (S. 121, Z. 10). Die Mittelbarkeit besteht sonach in der Zusammenziehung von Vorstellungen in eine Einheit. „Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen."

Die Einheit verstehen wir jetzt; sie vollzieht sich in der „Zusammenziehung"; was bedeuten aber die „Funktionen der Einheit"? Sind sie gleichbedeutend mit den Urteilen der Einheit? „Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" (S. 120, Z. 17). Funktion bezeichnet somit die Methodik des Denkens, des Urteils, des Begriffs. Die Funktion entspricht der Affektion. „Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen." Die „Spontaneität des Denkens" ist daher die der Funktion oder die der Einheit. Der Ausdruck „Funktionen der Einheit" ist epexegetisch zu verstehen. Alle Urteile sind Funktionen, und Funktionen sind die Einheiten der Urteilshandlung. „Die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann" (S. 121, Z. 28).

Wenn es aber darauf unmittelbar weiter heißt: „daß dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen", so würden wir an Stelle des folgenden Abschnittes dem Plane des Ganzen gemäß vielmehr den Abschnitt von den Grundsätzen zu stellen, zu erwarten haben; denn in ihm erst begründet sich wahrhaft methodisch das Prinzip der Vollständigkeit. Hier aber folgt jetzt die Einteilung der Urteile unter vier Titel, „deren jeder drei Momente unter sich enthält" (S. 122, Z. 12). Es ist die „Tafel" der Urteile.

Für die Urteile nach der „Quantität" bemerkt der Autor die Abweichung von der „gewohnten Technik", die Aufstellung der „einzelnen" Urteile neben den „allgemeinen". Diese rechtfertigt er durch die Unterscheidung der „Größe" oder des „Umfanges" von der „innern Gültigkeit" (S. 123, Z. 17). Es ist dabei auffallend der übrigens nebensächliche Satz: „so verhält sie sich zu diesem, wie Einheit zur Unendlichkeit" (ib. Z. 14). Ist

Allgemeinheit etwa Unendlichkeit, und sind andererseits beide nicht auch Einheit?

Für die „Qualität“ wird die Unterscheidung der „unendlichen“ Urteile von den „bejahenden“ begründet. Es handle sich hier um den „Wert oder Inhalt“ (ib. Z. 34), um den „Gewinn“. Das Beispiel von der Seele wäre besser verständlich durch den Ausdruck unsterblich anstatt „nicht sterblich“. Anstößig ist dabei „die unendliche Sphäre alles Möglichen“ (S. 124, Z. 10). Nicht um die „Sphäre alles Möglichen“ handelt es sich, sondern um die des für das besondere Problem Möglichen. „Auch so kann die Sphäre noch unendlich bleiben, aber „beschränkend in Ansehung des Inhalts“. Es wird hierfür „vielleicht“ (ib. Z. 24) eine Wichtigkeit in Aussicht gestellt.

Bei der „Relation“ der Urteile wird der Zusammenhang der „Entgegensetzung“ und der „Gemeinschaft“ im „disjunktiven“ Urteil gelehrt. Während das „hypothetische“ Urteil nur die „Konsequenz“ zu seinem Inhalt hat, ist der des disjunktiven nicht allein die Entgegensetzung, sondern „zugleich die Gemeinschaft“ (S. 125, Z. 9). Jeder Teil der Sphäre ist „ein Ergänzungsstück ... zu dem ganzen Inbegriff“. „Die Erkenntnis aus einer dieser Sphären wegnehmen heißt, sie in eine der übrigen setzen“ (ib. Z. 20). Die Gemeinschaft betätigt und bestätigt sich darin, daß die Teile „sich wechselseitig ausschließen ... indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt ausmachen“. Auch dies wird „des Folgenden wegen“ als nötig bezeichnet.

Bei der „Modalität“ der Urteile ist die hier erfolgende vorläufige Bestimmung nicht zulänglich. Schon der Ausdruck, daß sie „nichts zum Inhalt des Urteils beiträgt“ (ib. Z. 34), ist anstößig; denn es muß sich hier immer um den Inhalt handeln, nicht aber im letzten Grunde um den „Wert der Kopula“. Es kann sich nur um eine genauere Modifikation des Inhalts hierbei handeln, gemäß dem „Werte der Kopula“. Ebenso schwierig sind die parenthetischen Ausdrücke („beliebig“) bei „möglich“ und („wahr“) bei „wirklich“ (S. 126, Z. 1). Auch ist bei den Beispielen auffallend, daß sie nicht als selbständige Urteile erwogen werden, sondern als „Glieder“ im hypothetischen und disjunktiven Urteil.

Dagegen ist wiederum sachgemäß, daß die „problematische“ Bedeutung bestimmt wird als „Verzeichnung“ „des Weges“ (ib. Z. 20), auch des „falschen“, um „den wahren zu finden“. Ebenso wird vom „assertorischen“ Urteil die „Wahrheit“ gleichgesetzt mit der „logischen Wirklichkeit“ (ib. Z. 26). Wenn aber diese hier noch nur dadurch bestimmt wird, „daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei“ (ib. Z. 30), so ist durch diese Verbindung die Richtung des assertorischen Urteils noch lange nicht getroffen; die logische Wirklickkeit greift weiter aus. Der Ausdruck „schon verbunden“ bezieht sich auf den Unterschied dieses Urteils vom „apodiktischen“, in welchem der assertorische Satz „durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt“ sei (ib. Z. 32). Hier ist beachtenswert, daß der assertorische Satz in den Bereich des apodiktischen hereingezogen wird.

Die Tafel der Urteile führt zur Tafel der „reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien“. Sie würde als „metaphysische Erörterung“ der letzteren zu bezeichnen sein, wenigstens als erster Teil eines solchen. Wie es sich bei der Sinnlichkeit um die Anschauung handelt, so bei dem Verstande um das Denken, und genauer um das Urteil. Nun wird aber der Übergang vom Urteil zum Begriff noch durch einen anderen Terminus bestimmt, bezeichnender Weise durch denjenigen, welcher das Urteil als Erkenntnis charakterisiert, als „synthetisches Urteil“. Während sonst der Rezeptivität des Gegebenen entgegengestellt wird die Spontaneität des Denkens, erscheint jetzt die der Synthesis. „Ich verstehe aber unter Synthesis ... die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“ (S. 128, Z. 6). Das Mannigfaltige der Anschauung muß gegeben sein; „es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen“ (ib. Z. 14). Das Denken des Begriffs aber vollzieht sich in der Synthesis.

Diese Synthesis des Begriffs wird nun unterschieden von der der „Einbildungskraft“. Sie beruht „auf einem Grunde der synthetischen Einheit *a priori*“ (S. 128, Z. 37). „Das Erste“ für die Erkenntnis „ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung“; die Synthesis dieses Mannig-

faltigen durch die Einbildnngskraft ist „das Zweite", gibt aber noch keine Erkenntnis (S. 129, Z. 10). „Das Dritte" leisten erst „die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben". Sie erst vollziehen die echte Synthesis und der Verstand bringt erst „vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen" (S. 129, Z. 29). So werden hier schon die Kategorien in der Bedeutung der „synthetischen Einheit" bestimmt und auf das Mannigfaltige der Anschauung bezogen.

Für die Wahl des Terminus Kategorie wird auf Aristoteles hingewiesen und seine Anordnung wird kritisiert (S. 131). Der Ausdruck „Stammbegriffe des reinen Verstandes" wird durch die Unterscheidung der „Prädikabilien", als der „abgeleiteten" reinen Begriffe, von den „Prädikamenten", wodurch der „Stammbaum des reinen Verstandes völlig" (ib. Z. 35) bestimmt wird, aus der Einseitigkeit und Befangenheit einer psychologischen Terminologie herausgerückt. Die Stammbegriffe sind die des „Stammbaums", als des Systems, oder „der Prinzipien zu einem System" (ib. Z. 37).

Die zweite Ausgabe hat in zwei Paragraphen Zusätze gebracht. Die Kategorien heißen hier „Elementarbegriffe des Verstandes" (S. 133, Z. 12). Sie werden in die zwei Klassen der „mathematischen" und der „dynamischen" Kategorien eingeteilt; ferner wird darauf hingewiesen, daß in „jeder Klasse" drei Kategorien seien. Man könnte den Hinweis vermissen, daß es sich so ja auch bei den Urteilen verhalte. Endlich wird die dritte Kategorie als „aus der Verbindung der zweiten mit der ersten entspringend", bezeichnet (S. 134, Z. 1). Dabei sind Bedenklichkeiten zu beachten. So wird die „Allheit" in Parenthese als „(Totalität)" bezeichnet und als „die Vielheit als Einheit". Die „Einschränkung" sei „nichts anderes als Realität mit Negation verbunden ... endlich die Notwendigkeit nichts anderes, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist". Hiernach wäre die Existenz in der Tat, wie es schon beim Urteil scheinen mußte, lediglich in der Möglichkeit gegeben. Es wird sich fragen,

ob diese Bedeutung der Notwendigkeit sich im ontologischen Problem halten läßt, ebenso wie auch die gleiche Bedeutung der Allheit mit der Totalität eine Frage der Dialektik werden wird.

Unmittelbar reiht sich hieran die Frage nach der Selbständigkeit der dritten Kategorie und es wird gesagt, daß sie als ein „besonderer Aktus des Verstandes" (ib. Z. 14) zu denken sei. Dabei ist das interesssante Beispiel von der „Zahl" zu beachten. Indem ferner die Kategorie der „Gemeinschaft" gemäß der Bedeutung des disjunktiven Urteils erklärt wird, ist das Beispiel vom Körper, „dessen Teile einander wechselseitig ziehen und auch widerstehen" (S. 135, Z. 10), zu beachten. Hier wird nicht allein eine „Unterordnung", sondern zugleich eine „Beiordnung" für die Verbindung in einem Ganzen vollzogen.

Der nächste Paragraph ist schon dadurch interessant, daß er zeigt, wie eifrig Kant darauf bedacht war, seine Terminologie mit der der „Metaphysik", sogar der der „Scholastiker" in Zusammenhang zu halten. So berücksichtigt er die Bestimmung des Seienden durch „Einheit", „Wahrheit" und „Vollkommenheit". Die Einheit veranschaulicht er dabei als die „des Thema in einem Schauspiel" (S. 136, Z. 28). Die Wahrheit bestimmt er „in Ansehung der Folgen". Die „Vollkommenheit" als „qualitative Vollständigkeit (Totalität)" (ib. Z. 39). Mithin werde durch diese Begriffe nicht etwa die Mangelhaftigkeit der Kategorientafel erwiesen und ergänzt.

Die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

wird vor dem Paragraphen, der den Übergang zu ihr enthält, durch einen Paragraphen „von den Prinzipien" derselben eingeleitet. Wir hatten schon beachtet, daß die Ableitung der Kategorien aus den Urteilen eigentlich als „metaphysische Erörterung" oder Deduktion hätte bezeichnet werden können. Freilich würde immerhin dabei die Rücksicht auf die Empfindung ausbleiben, welche beim Raume mitgenommen worden war. Die transzendentale Deduktion wird nunmehr aber auf die Physik sich richten müssen. Indessen war diese schon in der Zeit, als der Bedingung

der Mechanik, vorbereitet, während andererseits die Begründung der Zahl in der Zeit nicht vorgesehen war.

Ferner ist in der „Synthesis" ein Korrelatbegriff zur „reinen Anschauung" aufgetreten. Nun ist aber für diese Synthesis „das Mannigfaltige der reinen Anschauung" die Voraussetzung. Die reine Anschauung jedoch ist „Form", und als solche gibt sie dem Mannigfaltigen die „Ordnung". Wie unterscheidet sich nnn von dieser Form der Ordnung diejenige „Einheit", in welcher die Synthesis sich vollzieht? Ist nicht auch jene Form eine Art von Einheit? Endlich entsteht schon innerhalb der Sinnlichkeit der Inhalt und Gegenstand als „Erscheinung", und das will sagen: als Gegenstand nicht ausschließlich der Mathematik; jetzt wird es sich um den Gegenstand als solchen der Physik handeln müssen. Man sieht aus allen diesen Erwägungen, daß wir an eine neue Ursprungsstelle des Gegenstandes der synthetischen Erkenntnis herantreten.

Die „tanszendentale Deduktion" wird von der „empirischen" unterschieden. „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können, die transzendentale Deduktion derselben, und unterscheide sie von der empirischen" (S. 139, Z. 13 ff.). Die letztere könnte nur „die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung" betreffen (ib. Z. 37). Diese von Locke versuchte „physiologische Ableitung" betrifft nur die Frage *quid facti*, nicht die *quid iuris* (S. 140, Z. 21; S. 138, Z. 12). Die fernere Auseinandersetzung erörtert den dringlicheren Anlaß zu und die größere Schwierigkeit bei dieser Erörterung an den Kategorien. Durch sie erst werde die Frage für den Raum unumgänglich. Dieser selbst sei mit der Evidenz einer notwendigen Erkenntnis ausgerüstet; hier dagegen könnte man sich bei den „Beispielen einer solchen Regelmäßigkeit" (S. 144, Z. 12) fälschlich beruhigen.

Der Paragraph des Übergangs stellt daher zunächst, wenngleich unter dem Terminus „der Vorstellung" die fundamentale Alternative, welche die zweite Vorrede durchgeführt hat. „Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese allein den Gegenstand möglich macht" (S. 145, Z. 8). Das Wort „allein" gehört zu „diese". So

heißt es weiterhin: „wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen“ (ib. Z. 20). Die Vorstellung wird jedoch präzisiert und spezialisiert in Anschauung und Begriff. Die in der Anschauung gegebene Erscheinung ergibt noch nicht den vollen, echten Gegenstand. Erst durch den reinen Begriff entsteht der Gegenstand. Daher ist dieser der „Begriff von einem Gegenstande“ (S. 146, Z. 14). Diese Beziehung des Begriffs auf den Gegenstand führt zugleich auf den Begriff der Erkenntnis als den der Erfahrung oder, wenn man nicht von dem Sprachgebrauche Newtons her, sondern nach dem von Locke und Hume das Wort gebraucht, zu dem Begriffe der Erfahrung, als der der „wissenschaftlichen Erkenntnisse“ oder der Erfahrungswissenschaft.

So wird der transzendentalen Deduktion hier das „Principium“ gegeben, daß die Kategorien „als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrungen“ (ib. Z. 27) bezeichnet werden; und wenige Zeilen später tritt dafür der charakteristische Singular ein: „die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben“. Die zweite Ausgabe bringt darauf wiederum eine Absage an den „berühmten Locke“ und „David Hume“, indem auf den ersteren die „Schwärmerei“, auf den zweiten der „Skeptizismus“ zurückgeführt wird. „Die empirische Ableitung aber, worauf beide verfielen, läßt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse *a priori*, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, nicht vereinigen und wird also durch das Faktum widerlegt“ (S. 147, Z. 24). So ist die transzendentale Deduktion klar und bündig auf das „Faktum“ der Wissenschaft gegründet und orientiert. Jetzt folgt „die Erklärung der Kategorien“, nachdem vorher von einer solchen „Definition“ abgesehen worden war (S. 132, Z. 14). „Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird“ (S. 148, Z. 17). So wird die Kategorie an die Anschauung gewiesen; aber alle Unbestimmtheit der Erscheinung wird jetzt durch die „Bestimmtheit“ getilgt, welche durch die Arten des Urteils vollzogen wird.

Die zweite Bearbeitung der transzendentalen Deduktion

beginnt mit dem Begriffe der Synthesis, welche als Verbindung hier beschrieben wird. „Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben noch den der Einheit desselben bei sich“ (S. 150, Z. 15). Man sieht jetzt deutlich, daß durch die Form der reinen Anschauung das Mannigfaltige derselben noch keineswegs seine Einheit erlange. Und man sieht zugleich, daß die Synthesis, welche in jener Form erkannt werden könnte, von derjenigen, welche der Begriff zu vollziehen hat, unterschieden werden muß. So erklärt sich die Ergänzung zur Synthesis in der Verbindung. „Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen.“ Diese Einheit dürfe daher auch mit der Kategorie der Einheit nicht verwechselt werden; sie ist „Grund der Einheit“ für das Urteil überhaupt (ib. Z. 31).

Wie die Synthesis durch die Verbindung bestimmt werden sollte, so auch die „synthetische Einheit“ durch den „Grund“ derselben, oder wie der folgende § 16 formuliert, durch „die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“. Kant rezipiert den Terminus der Apperzeption von Leibniz, aber als „reine“ oder als „ursprüngliche“ Apperzeption (S. 151, Z. 16). Man könnte versucht werden zu meinen, daß man damit in die „metaphysische Deduktion“ zurückversetzt würde; denn man sieht nicht sogleich, wie dies mit der Begründung der Physik zusammenhängen mag. Indessen sahen wir freilich, wie auch die transzendentale Erörterung des Raumes, der Wahrnehmung wegen, auf den Sinn einging, und so möchte diese Richtung jetzt auch weiter in das Bewußtsein verfolgt werden. Das Bewußtsein aber darf jetzt nicht als ein „innerer Sinn“ gelten; dieser vertritt das „empirische Bewußtsein“ oder die „empirische Apperzeption“; die reine ist das „Selbstbewußtsein“ (S. 151, Z. 19). So tritt das „ich denke“ hier in die Schranken.

Halten wir uns nur vor allem erst den Zusammenhang offen. Der Gegenstand soll begründet, in der Möglichkeit der Erfahrung selbst ermöglicht werden.

So führt der Weg vom Objekt durch die Erkenntnis zum Subjekt. Mithin ist es nur der Weg der Erkenntnis, der zum Subjekt, zum Selbstbewußtsein führt. „Ich nenne auch die Einheit derselben die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* aus ihr zu bezeichnen“ (S. 151, Z. 21). Das Selbstbewußtsein heißt daher auch das „allgemeine Selbstbewußtsein“ (ib. Z. 32). Das Ziel bildet also nicht sowohl das Selbstbewußtsein selbst, sondern der Gegenstand, für den jenes das unumgängliche Mittel ist.

So sehr Kant die Ursprünglichkeit des Selbstbewußtseins urgiert, so wird er doch nicht müde, die Synthesis, die Verbindung als den Zweck zu bezeichnen, der sich vermittelst des Selbstbewußtseins vollführe. „Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges ... in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungan selbst vorstelle“ (S. 152, Z. 8). Nicht das Selbstbewußtsein ist demnach der Grund der Synthesis — diese Art von Grund wäre nur psychologisch oder allenfalls metaphysisch —, sondern „synthetische Einheit des Mannigfaltigen ... ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst“ (S. 153, Z. 1). Daher heißt die Apperzeption Grundsatz: „welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist“ (ib. Z. 11). Und in einer Anmerkung wird charakteristisch für Kants Art, sich auszudenken, der Satz hingestellt: „und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transzendentalphilosophie heften muß“ (S. 152). Immer aber wird das Selbstbewußtsein auf das Mannigfaltige hingewiesen. „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der andere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen“ (S. 153, Z. 23). So wird hier die Abweisung des absoluten Objekts der innern Anschauung bestätigt.

§ 17 macht „die synthetische Einheit der Apperzeption“ als „Grundsatz“ zum „obersten Prinzip“. Dadurch wird die Beziehung vollzogen, welche oben zwischen dem

Objekt und dem Subjekt durch die Erkenntnis angesetzt wurde. Zwei Formulierungen enthalten diesen Zusammenhang. „Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist" (S. 154, Z. 23). Objekt, Begriff und Vereinigung treten hier zusammen, und zwar an dem Mannigfaltigen. Dieses ist die Grundbedingung, die erste Voraussetzung der Erkenntnis, welche die Anschauung zu befriedigen hat. Das Mannigfaltige muß nun vereinigt werden, oder, wie es sonst hier heißt, verbunden. Die Vereinigung vollzieht sich in der synthetischen Einheit des Begriffs, und diese ist der „Begriff vom Objekt überhaupt". Das Objekt ist also im letzten Grunde nichts anderes, als der Begriff seiner selbst, der in der Synthesis des Mannigfaltigen sich vollzieht.

Hinwiederum ist die synthetische Einheit die der Apperzeption. „Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden ausmacht" (ib. Z. 27). So wird auch das Objekt auf die Einheit des Bewußtseins gegründet; aber diese ist die Einheit der Synthesis: Um eine Linie zu erkennen, „muß ich sie ziehen ... so daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird" (S. 155, Z. 13). Es wird so außer Zweifel gestellt, daß die Einheit des Bewußtseins lediglich als Grundsatz aufgestellt wird, und nicht etwa als ein absolutes Subjekt. Nur in seiner Betätigung hat der Grundsatz seinen Bestand; die Einheit der Handlung ist zugleich, ist an sich die Einheit des Bewußtseins. Dies ist der Sinn der synthetischen Einheit des Bewußtseins. So erfolgt die Begründung der Kategorien in einem Grunde einer Einheit, welche unterschieden ist von der Kategorie der Einheit, nämlich in der Einheit des Bewußtseins. Und wiederum wird darauf hingewiesen, daß es nur der „menschliche Verstand" sei, der hierdurch bestimmt werde; unzweideutiger und sachlich treffender wäre es, wenn gesagt würde: der wissenschaftliche Verstand.

§ 18 nennt daher die synthetische Einheit die „ob-

jektive Einheit des Selbstbewußtseins". Und während wir oben den Begriff des Objekts durch die Vereinigung definiert sahen, heißt es jetzt: „die transzendentale Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird" (S. 156, Z. 14). Jetzt wird das Selbstbewußtsein wiederum auf den Begriff vom Objekt zurückgelenkt, darum als objektiv bezeichnet. Demgemäß wird sie von der „subjektiven" Einheit des Bewußtseins unterschieden". Diese ist „die empirische Einheit des Bewußtseins", für welche die „Assoziation der Vorstellungen" zutrifft (ib. Z. 15). Die Beziehung auf die Assoziation führt weiter.

§ 19 begründet darauf eine neue Definition des Urteils. Es ist „nichts anderes, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen" (S. 158, Z. 1). Nicht „nach Gesetzen der Assoziation" werden die Vorstellungen verbunden, „sondern sie gehören vermöge der notwendigen Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zu einander, d. i. nach Prinzipien ... welche Prinzipien alle aus dem Grundsatze der transzendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind" (ib. Z. 12).

§ 20 führt die Wendung von der Apperzeption zum Urteil wiederum auf die Kategorie zurück. „Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien" (S. 159, Z. 13). Diese Rückbeziehung auf die Kategorien macht wiederum den methodischen Zusammenhang zwischen der Einheit des Selbstbewußtseins und der synthetischen Einheit der Kategorie zum eigentlichen Problem, vor welchem das Objekt zurücktritt. Hiervon handelt

§ 21, der von den Kategorien aus den Verstand als „menschlichen", das will sagen, als wissenschaftlichen einschränkt, in analoger Weise wie dies anderseits die Sinnlichkeit getan hatte. „Denn wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen...), so würden die Kategorien gar keine Bedeutung haben" (S. 160, Z. 16). „Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht." Denken aber heißt, den Stoff der Anschauung „verbinden und ordnen".

§ 22 ist von fundamentaler Bedeutung. Hier wird das Abzielen aller dieser Begriffe auf die Wissenschaft in die Augen springend. Es ist daher schon auffallend, daß die beiden „Stücke", welche als die beiden Bedingungen der Erkenntnisgelten, hier in umgekehrter Reihenfolge aufgeführt werden: „erstlich der Begriff... und zweitens die Anschauung" (S. 161, Z. 7). Es ist aber nicht lediglich die „reine Anschauung", auf welche hier der Begriff bezogen wird; denn in der Mathematik gewinnen wir Gegenstände „nur ihrer Form nach" (ib. Z. 26). „Folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse, außer sofern man voraussetzt, daß es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß uns darstellen lassen." So entsteht hier gegenüber dem Problem des Gegenstandes das des Dings. Steuern wir nun damit etwa auf das „Ding an sich" hin? Ganz im Gegenteil werden wir hier von der reinen Anschauung zur Wahrnehmung fortgetrieben.

Denkt man nun aber hierbei an die Empfindung im gemeinen, empirischen Sinne, so würde die ganze Deduktion auf den Kopf gestellt; es handelt sich um den Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung, also um den der Physik. Diese aber ist freilich durchaus mit der Empfindung kompliziert. Konnten wir daher doch schon bei Raum und Zeit dieses unumgänglichen Zusammenhangs uns nicht entschlagen. Bei den Kategorien aber mußte für Kant alles darauf ankommen, sie nicht als Spielzeuge eines Denkens schlechthin erscheinen zu lassen, sondern als die Vehikel des Denkens der wissenschaftlichen Erfahrung. „Folglich liefern uns die Kategorien ... keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese aber heißt Erfahrung" (S. 162, Z. 7). Damit man nun aber ja nicht auf den absurden Gedanken verfalle, einen Gegensatz zwischen diesen Dingen und den Gegenständen anzunehmen, wird der Satz angeschlossen: „folglich haben die Kategorien keinen andern Gebrauch zur Erkenntnis der Dinge, als nur sofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden." Diese Unterscheidung bildet auch den Inhalt des folgenden.

§ 23. In diesem wird gezeigt, daß, wenngleich die Kategorien anf „Gegenstände der Anschauung überhaupt ... wenn sie nur sinnlich“ ist, bezogen werden können, diese Ausdehnung uns doch „zu nichts“ helfe. Denn es entstehen alsdann nur „leere Begriffe von Objekten“, „bloße Gedankenformen“, denn nur unsere Anschauung könnte ihnen „Sinn und Bedeutung verschaffen“ (S. 162 f.). Es taucht hier schon der Gedanke des „Objekts einer nicht sinnlichen Anschauung“ auf. Und der Paragraph schließt: „doch mehr hiervon in der Folge“.

§ 24 leitet aus der „bloßen Gedankenform“ die Unterscheidung der „figürlichen Synthesis“ von der „intellektuellen“ ab. Die erstere wird „transzendentale Synthesis der Einbildungskraft“ genannt. Hier tritt somit die Einbildungskraft wieder ein, als eine Verbindung von Verstand und Sinnlichkeit. Ihre Synthesis sei die „erste Anwendung des Verstandes auf Gegenstände der Anschauung“. Dieser Einbildungskraft entbehrt die „intellektuelle Synthesis“. Sie gehört zur Sinnlichkeit, ist aber auch Spontaneität, und sofern sie dies ist, „nenne ich sie auch bisweilen die produktive Einbildungskraft“ (S. 165, Z. 17). Der Ausdruck „bisweilen“ bezeugt das Schwanken in der Charakteristik dieses Terminus, der doch ausdrücklich von einem solchen der Psychologie in den unmittelbar folgenden Sätzen unterschieden wird; denn diese habe es mit der „reproduktiven Einbildungskraft“ und der „Assoziation“ zu tun.

Es ist die Unterscheidung zwischen Begriff und Anschauung allein, welche der Isolierung entgegen den Gedanken der „Verbindung“ erweckt und, wie wir sehen werden, stets von neuem wieder hervortreten läßt, und zwar in der sachlichen Ergiebigkeit, daß die Verbindung, die als Problem fortwährend sich erneuert, mit immer neuen Mitteln zu neuen Lösungen gebracht werde. In der Synthesis selbst liegt schon die Verbindung. Nicht genug damit, es muß eine „figürliche“ Synthesis bezeichnet werden. Nicht genug damit, sie muß als solche der „Einbildungskraft“ bezeichnet werden. Verbindung der „beiden Stämme“ der Erkenntnis, gemäß ihrer vermuteten „gemeinsamen Wurzel“, das ist die Direktive dieser ganzen Terminologie.

Von der „Psychologie“ wird nun auch ferner die

Apperzeption nach ihrem Unterschiede vom „inneren Sinne“ wiederum geschieden. Wenn vom inneren Sinne gesagt wird, daß er „affiziert“ werde, so heißt dies doch schließlich innerhalb der transzendentalen Ästhetik, daß der äußere Sinn nicht außer Zusammenhang mit diesem Affizieren bleibe, und zwar nicht eigentlich des Raumes wegen, sondern wegen der Empfindung. Die Beziehung auf die Empfindung aber muß wegen der Physik aufrecht erhalten bleiben. Jetzt dagegen wird die Synthesis der Einbildungskraft als diejenige Handlung bezeichnet, „wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde“ (S. 166, Z. 17). Es affiziert jetzt mithin der innere Sinn nicht mehr sich selbst, worin doch nur die Paradoxie der Abwehr sich ausspricht, sondern er wird durch den Verstand, so muß es scheinen, affiziert, denn ihm kommt die „Handlung der Synthesis“ zu, wenngleich alsdann dieses Affizieren nur ein Bestimmen sein kann. „Das, was den innern Sinn bestimmt, ist der Verstand“ (S. 165, Z. 39).

Und welche Rolle spielt die Einbildungskraft bei dieser Handlung des Verstandes? Sie ist eben immer nur das Mittelglied, als welches sie auch nur das Affizieren zu bewerkstelligen hat. Der Verstand findet in dem „innern Sinne“ keine „dergleichen Verbindung“ vor, sondern „bringt sie hervor, indem er ihn affiziert“ (S. 167, Z. 14). Jetzt sind die Empfindungen vom Monopol des Affizierens weit zurückgewiesen; die synthetische Einheit selbst ist es, der diese Macht zusteht.

Es entsteht dabei allerdings die Gefahr der Frage, welche ganz ohne Absatz hier angereiht wird: wie denn „das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden... und doch... als dasselbe Subjekt einerlei sei“. Die Frage bedeutet nicht allein den Doppelcharakter des Ich, sondern zugleich die Zweideutigkeit der Einbildungskraft und damit auch die Gefahr einer Illusion bei der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand. Das aber ist gerade der Sinn dieser ganzen Auseinandersetzung, daß man trotz alledem an der Notwendigkeit der Voraussetzung des Affizierens nicht irre werde; denn ohne das Affizieren würde auch die Synthesis und die Einheit der

Synthesis und die Einheit der Apperzeption hinfällig. Wie wir „äußerlich affiziert werden", so auch „innerlich von uns selbst" (S. 168, Z. 20). Sogar das Beispiel der „Aufmerksamkeit" wird dafür herangezogen. Da aber nun einmal das Affizieren vorzugsweise die Sache der Sinnlichkeit und ihres Mannigfaltigen ist, für den innern Sinn daher nicht ohne Zusammenhang mit dem äußern zu vollziehen ist, so muß schließlich der Verstand sich der Einbildungskraft, die eben zur Hälfte Sinnlichkeit ist, bedienen, um als „Synthesis" das Desiderat des Affizierens befriedigen zu können. Denn die Probleme des Affizierens erstrecken sich über das ursprünglich Mannigfaltige hinaus und flechten sich in die tiefsten und feinsten Aufgaben des Denkens hinein. Nicht von sich selbst daher wird der innere Sinn affiziert, sondern „von uns", d. h. vom Ich, vermittelst seines Vermögens der Einbildungskraft.

§ 25. Es könnte scheinen, als würde die Scheidewand zwischen Sinnlichkeit und Verstand durch diese affizierende Kompetenz des Ich zu Ungunsten der Sinnlichkeit verschoben. Diesem Bedenken wird nun entgegengetreten. „Dagegen", so beginnt der neue Paragraph, „nicht wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin" (S. 168, Z. 25), ist Inhalt „meiner selbst". „Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst" (S. 169, Z. 13). Die Intelligenz ist „sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt". Dieses aber bedarf des Mannigfaltigen der inneren und der äußeren Sinnlichkeit.

§ 26 rückt wieder die Beziehung auf den „allgemein möglichen Erfahrungsgebrauch" in die Überschrift und in den Vordergrund, während bisher der Begriff des Selbstbewußtseins vornehmlich das Problem war.

Jetzt erscheint auch plötzlich die „metaphysische Deduktion" als „durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemein logischen Funktionen des Denkens dargetan" (S. 170, Z. 15). Dagegen sei das Problem der transzendentalen: „der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie sogar möglich zu machen" (ib. Z. 26). Bei diesem „gleichsam vorschreiben" stellt sich unwillkürlich das Warnungssignal der Empfindung ein. Diesem entspricht die Herbeirufung der „Apprehension". „Zuerst merke ich an, daß ich unter der

Synthesis der Apprehension die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung verstehe, dadurch Wahrnehmung ... möglich wird." Jetzt wird eine neue Konfrontation mit Raum und Zeit gewagt.

Sie seien „nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst ... vorgestellt" (S. 171, Z. 9). Warum diese Unterscheidung? Weil sie „mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen *a priori* vorgestellt" werden. Einheit ist Einheit der Synthesis. Mithin müßte in Raum und Zeit schon Synthesis, also schon Verstand und Denken sein. So würde also doch die Terminologie durchbrochen. „Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt ... ob sie zwar eine Synthesis voraussetzt" (ib. Anm.). Diese Einheit, die sonach für die Sinnlichkeit vorausgesetzt werden muß, ist Einheit der Synthesis, „außer oder in uns" (ib. Z. 15). Diese ist die „Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben" (ib. Z. 18). Diese Synthesis der Verbindung ist das „ursprüngliche Bewußtsein". Wiederum scheint es, als ob jetzt die „transzendentale Deduktion" in die „metaphysische" zurücklenkte.

Aber gerade hier zeigen sich klare und scharfe Bestimmungen und Beispiele sogar für die Restriktion des Selbstbewußtseins auf die Kategorien. „Wenn ich z. B. die empirische Anschauung eines Hauses ... zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die notwendige Einheit des Raumes ... zum Grunde ... Eben dieselbe synthetische Einheit aber ... ist die Kategorie der Größe, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d. i. die Wahrnehmung durchaus gemäß sein muß" (S. 172, Z. 7). Wie kann aber die eine Art der Synthesis, welche sinnlich, ja sogar empirisch ist, der intellektuellen gemäß sein? Die Anmerkung erklärt dieses Rätsel. „Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt." So ist es im letzten Grunde also doch die Einbildungskraft, welche in der einen Hand die Spontaneität hält, während sie in der andern von der Sinnlichkeit abhängt. Das aber ist der Sinn aller dieser Distinktionen, daß die Notwendig-

keit der Verbindung allen Unterscheidungen und Isolierungen gegenüber aufrecht erhalten werde. Nicht darin, wie es gemacht wird, liegt der Wert dieser Auseinandersetzungen, sondern darin, daß sie gemacht werden, und daß dieses Ringen der Terminologie mit ihren eigenen Schlagbäumen sich dartut und ihre Hebung ermöglicht.

Nach einem Striche, den das Original hier enthält, geht es wieder zur eigentlichen Frage auf die Erfahrung zurück. „Kategorien sind Begriffe, welche ... der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen ... Gesetze *a priori* vorschreiben, und nun frägt sich, ... wie es zu begreifen sei, daß die Natur sich nach ihnen richten müsse“ (S. 173, Z. 12). Diese Frage ist die eigentliche transzendentale Frage. Wir haben sie schon mehrfach angetroffen, und ebenso ihre Beantwortung. „Hier ist die Auflösung dieses Rätsels.“ Wir wissen, worin sie bestehen muß: in der Unterscheidung der Gegenstände von den Dingen an sich. Hier sehen wir nun aber, wie durch die Einbildungskraft und durch die Verbindung, welche sie zwischen Sinnlichkeit und Verstand vollzieht, die Auflösung plausibler gemacht werden soll. „Nun ist das, was das Mannigfaltige ... verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis und von der Sinnlickkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt“ (S. 174, Z. 4). So wird durch dieses Mittelglied der Einbildungskraft die Natur, als Inbegriff der Erscheinungen, zur Natur „als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmäßigkeit“. Diese Gesetzmäßigkeit der Natur ist die „Natur überhaupt“ (ib. Z. 19). Und so wird durch die Synthesis der Einbildungskraft die „Natur der Erscheinungen“ mit der „Natur der Gesetze“ verbunden.

Jetzt aber zeigt sich wiederum die klare Besonnenheit in dieser tiefen Weisheit des transzendentalen Aprioriismus. „Besondere Gesetze ... können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie zwar alle insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen ... von Erfahrung aber überhaupt ... geben allein jene Gesetze *a priori* Belehrung“ (ib. Z. 23). So wird die „Erfahrung überhaupt“ von den „besonderen Gesetzen“ der „Erfahrung“ unterschieden. Die Erfahrung überhaupt, das

ist der Begriff der Erfahrung als der mathematischen Naturwissenschaft. Für die besonderen Gesetze aber muß Erfahrung dazu kommen; das ist die Erfahrung im gewöhnlichen Sinne, welche jedoch auf den Begriff der Erfahrung hier orientiert ist.

§ 27. Was bringt er nun als „Resultat dieser Deduktion"? Es ist wiederum die Alternative, die hier als die von „zwei Wegen" (S. 175, Z. 12) bezeichnet wird: „Entweder die Erfahrung macht die Begriffe oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich." Das erstere wäre „eine Art von *generatio aequivoca*". Es gibt keinen „Mittelweg" zwischen „den zwei genannten einzigen Wegen". „Eingepflanzte Anlagen zum Denken ... eine Art von Präformationssystem" richten nichts aus gegen den Skeptizismus. „Ich bin nur so eingerichtet" das muß „gefühlt werden". „Man kann mit niemand darüber hadern ... wie sein Subjekt organisiert ist" (S. 176, Z. 36). Es bleibt also keine andere Antwort übrig, als welche die transzendentale Deduktion enthält in der Anweisung auf die „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" als der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft.

Betrachten wir nun dasselbe Problem in der ersten Ausgabe, und zwar mit Rücksicht auf die Abweichungen, welche davon die zweite darbietet.

Schon in der ersten Vorrede war bei starker Hervorhebung der Wichtigkeit dieses Hauptstücks auf die „zwei Seiten" in ihm hingewiesen worden. Die eine gehe auf die „objektive Gültigkeit" der Kategorien, sie sei „wesentlich". Die andere sei eine „subjektive Deduktion", daher „nicht wesentlich" (S. 18). Aus diesem Gesichtspunkte haben wir die erste Bearbeitung der Deduktion zu betrachten. Schon im Beginn sind die „subjektiven Quellen" (S. 706, Z. 28) zur „Möglichkeit der Erfahrung" bezeichnet. Als solche werden drei Arten der Synthesis unterschieden, welche ihrerseits der „Synopsis" des Sinnes (ib. Z. 37) entgegengestellt wird. Aber auch hierbei wird von diesen „vier Nummern" gesagt, daß sie nur „mehr vorzubereiten als zu unterrichten" haben (S. 707, Z. 14).

Die erste Art ist die der „Synthesis der Apprehension in der Anschauung". Dem „Mannigfaltigen" tritt hier die „Einheit der Anschauung" entgegen (S. 708, Z. 11), die

von der „absoluten Einheit“ „als in einem Augenblick enthalten“, unterschieden wird. Zur Einheit gehört „Durchlaufen“ und „Zusammennehmung“, „welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne“ (ib. Z. 15).

Die zweite Art der Synthesis ist die der „Reproduktion in der Einbildung“. Die Reinheit dieser Synthesis beruht auf ihrer Unterscheidung von der psychologischen „Verknüpfung“, in der sich die Vorstellungen „vergesellschaften“. Die „reine“ Reproduktion bezieht sich nicht auf dieses „bloße Spiel unserer Vorstellungen“ (S. 709, Z. 31), sondern sie beruht auf dem Prinzip der „Reproduzibilität der Erscheinungen“ (S. 710, Z. 3). Sie wird im letzten Satz dieser Darlegung „das transzendentale Vermögen der Einbildungskraft“ genannt. Sonst aber wird hier von dieser Einbildungskraft nichts weiter gesagt.

Die dritte Synthesis ist die der „Recognition im Begriffe“. Der Begriff weist schon im Worte auf das „eine Bewußtsein“ hin (S. 711, Z. 15); in ihm ist der Gegenstand gegründet. Daher sei es hier notwendig, „sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine“ (S. 711, Z. 26). „Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als Etwas überhaupt = X müsse gedacht werden“ (ib. Z. 34). Jenes X ist, als „etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes... für uns nichts“ (S. 712, Z. 14). Die Einheit, durch welche der Gegenstand bedingt wird, ist „die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis“; diese aber vollzieht sich in der „Einheit der Regel“, und der „Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X“ (ib. Z. 34). Daher wird der Gegenstand in dieser Einheit des Bewußtseins, welche die Einheit der Regel, wie z. B. in dem Begriffe des Triangels ist, gegründet; „denn dieser ist nichts mehr als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt“ (S. 713, Z. 18). Hierin ist für die Definition des Gegenstands die charakteristische Urform zu erkennen, aus welcher die der zweiten Ausgabe (oben S. 56) mit der Pointe der „Vereinigung“ die neue Fassung gebildet hat.

Man erkennt den allgemeinen idealistischen Drang in diesem Entwurfe. Und doch verbindet sich dieser Zug

eines scheinbar subjektiven Idealismus zielbewußt zugleich mit der Richtung auf die wissenschaftliche Objektivierung des Bewußtseins. Und es sind die „Regeln", als welche hier die „reinen Begriffe" bewährt werden. Sie sind auch die „Bedingungen", in denen die „Einheit des Bewußtseins" sich vollzieht. „Denn das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst... denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte", (S. 714, Z. 24). Darauf aber heißt es: „Nunmehro werden wir auch unsere Begriffe von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können". Und worin besteht diese Verbesserung?

Sie wird in dem Satze gegeben: Der Gegenstand der Vorstellung, der nicht mehr angeschaut werden kann, nicht mehr Erscheinung ist, „daher der nicht empirische d. i. transzendentale Gegenstand = X genannt werden mag" (S. 715, Z. 4). Worin kann die „richtigere" Bestimmung des Gegenstandes in dieser Fassung liegen? In dem „ = X" und „einerlei = X" (ib. Z. 8) kann sie nicht liegen, denn dieser Trumpf war schon ausgespielt. Nur in der Beziehung auf die Regeln, in deren Einheiten die Einheit des Bewußtseins sich vollziehe, kann sie gesucht werden. „So wird die Beziehung auf einen transzendentalen Gegenstand, d. i. die objektive Realität unserer empirischen Erkenntnis auf dem transzendentalen Gesetze beruhen, daß alle Erscheinungen... unter Regeln *a priori* der synthetischen Einheit derselben stehen müssen" (ib. Z. 21). „Gesetz" hier für Grundsatz.

Nr. 4 enthält einen Satz, den wir in geringer Veränderung an einem zentralen Punkte wiederfinden werden. Und man könnte auf die Vermutung kommen, daß schon dadurch die Umarbeitung dieses Kapitels sich als wünschenswert erwiesen hätte. „Die Bedingungen *a priori* einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" (S. 716, Z. 22). Dieser Satz dient hier nur zur Bestimmung der Kategorien, als der „Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung", und als der „Grundbegriffe, Objekte überhaupt . . . zu denken" (ib. Z. 26). Wenn dabei auf das „Selbstbewußtsein" verwiesen wird, so geschieht es, um auch dieses auf die Begriffe zu gründen, „als

worin die Apperzeption allein ihre durchgängige und notwendige Identität *a priori* beweisen kann" (S. 717, Z. 1). Wiederum die Objektivierung der Apperzeption, als der synthetischen Einheit in den Begriffen als den synthetischen Einheiten.

Ohne diese objektivierende „Gründung" würden die „Wahrnehmungen" zu einem „Spiel der Vorstellungen", das hier „ein blindes" genannt wird, während es (oben S. 65) nur „ein bloßes" hieß. Die „Assoziation" (S. 117, Z. 25), durch welche man das „Gesetz der Natur" entbehrlich machen zu können glaubt, fordert vielmehr eine „Affinität". „Ich frage also, wie macht ihr euch die durchgängig Affinität der Erscheinungen ... begreiflich? Nach meinen Grundsätzen ist sie sehr wohl begreiflich. Alle möglichen Erscheinungen gehören ... zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein" (ib. Z. 33). Dieses aber hat die Bedeutung des „Gesetzes". Dieser Zusammenhang ist an dieser Stelle allerdings nicht bündig, nicht prinzipiell und fundamental genug ausgedrückt. „Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen, und mithin in einer transzendentalen Affinität" (S. 718, Z. 13). So wird hier die „transzendentale Apperzeption" zu der „transzendentalen Affinität" objektiviert. Und so wird sie als das „Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis" von der Natur, d. i. der „Natureinheit" bezeichnet (ib. Z. 24). Indessen tragen alle diese Bestimmungen noch das Gepräge des Subjektiven gegenüber dem „obersten Grundsatze" (oben S. 55).

Es folgt der Abschnitt, in welchem die „drei subjektiven Erkenntnisquellen" (S. 719, Z. 10) im Zusammenhange betrachtet werden. Hier wird der Einbildungskraft die bisher fehlende Beleuchtung gegeben. Während bisher die „Reproduktion" ihr zugewiesen war, tritt jetzt die „Assoziation" an deren Stelle, und die Reproduktion tritt dazu in Parenthese (ib. Z. 20). Die eigentliche Wirksamkeit der Einbildungskraft wird jetzt „in der Zusammensetzung" (S. 721, Z. 6) und in der „Verbindung" (ib. Z. 18) erkannt. Sie heißt daher hier auch die „produktive Synthesis" (ib. Z. 8). Das Wichtigste aber ist, daß auf sie die Bestimmung des reinen Verstandes zurückgeführt wird, indem dieses begründet wird als ein Verhältnis zwischen

der Apperzeption und der Einbildungskraft. „Die Einheit der Apperzeption in Beziehungen auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand“ (ib. Z. 27). In der Erläuterung dieses wichtigen Satzes wird auf die „Verbindung“ als auf das eigentliche Problem hingewiesen. „Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis ... welches wir Einbildungskraft nennen“ (S. 722, Z. 28). Und hierzu tritt eine „Anmerkung“, in welcher dsr Autor diese Bedeutnng der Einbildungskraft als einen neuen Gedanken kennzeichnet. Und so wird endlich „die Affinität aller Erscheinungen“ erklärt als eine „notwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft“ (S. 724, Z. 22). Mithin wird nicht allein die Bestimmung des reinen Verstandes, sondern folgerecht auch die der reinen Apperzeption auf die Einbildungskraft zurückgeführt.

Die Apperzeption muß freilich „zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen“ (S. 725, Z. 7). „Denn das stehende und bleibende Ich ... macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus“ (ib. Z. 40). Endlich wird die Einbildungskraft auch „als ein Grundvermögen der menschlichen Seele“ (S. 725, Z. 18), als das Verbindungsmittel für „beide äußerste Enden, nähmlich Sinnlichkeit und Verstand“ (ib. Z. 24) bezeichnet.

Also ist die Einbildungskraft nicht an das „Bild“ geheftet, sondern vielmehr an die „Regel“, die sie in der „Synthesis“ darstellt und vollzieht. Auf der Präposition „ein“ = hinein beruht die innere Sprachform ihrer Eigentümlichkeit. So wird jetzt auch der Verstand als das „Vermögen der Regeln“ charakterisiert (S. 726, Z. 25). Und auch hier werden die „empirischen Gesetze“ (S. 727, Z. 34) von dem Verstande, als dem „Ouell der Gesetze der Natur“ (ib. Z. 26) unterschieden; wenngleich nicht in der glücklichen Fassung, wie in der ersten Ausgabe. In der „summarischen Vorstellung“ wird wiederum auf „die Synthesis durch die reine Einbildungskraft“ S. 729, Z. 11) hingewiesen.

Analytik der Grundsätze.

Auf die Grundsätze muß alles ankommen und auf sie von vornherein alles abgezielt sein. Denn die bisher erwogenen beiden Arten von „Formen" sind als solche zwar „Bedingungen" der synthetischen Erkenntnis; vielmehr aber sind sie nicht selbst Bedingungen, sondern nur Elemente und Mittel zu solchen. Da es sich um die Urteile, als die synthetischen Sätze, handelt, so müssen die Bedingungen ihrer Möglichkeit in Grundsätzen statuiert werden. Alles Bisherige ist daher nur als Vorbereitung zu nehmen; als wäre es noch eigentlich gar nicht transzendentale Begründung, sondern nur erweiterte metaphysische. Jetzt erst tritt die transzendentale Formulierung in Kraft.

Kant hat diesen Fortschritt durch die Unterscheidung von „Erkenntnisvermögen" bezeichnet. Es handelt sich jetzt nicht um den „Verstand" im engeren Sinne und um die „Vernunft" erst recht nicht, weil bei ihr die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis eben das große Fragezeichen bildet. Es handelt sich jetzt um die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen. Diese ist Sache der „Urteilskraft". Und so ist die „Analytik der Grundsätze" eine „Doktrin der Urteilskraft" (S. 178, Z. 37). Urteilskraft ist das Vermögen, „unter Regeln zu subsumieren" (S. 179, Z. 6). Für die „allgemeine Logik" ist sie ein „Talent", „das Spezifische des sogenannten Mutterwitzes". Sie bildet daher in der Logik des Petrus Ramus die *secunda pars, quae est de judicio.* Daher die „secunda Petri" (S. 180 Anm.). Die transzendentale Logik dagegen muß in der Lage sein, die Urteilskraft zu leiten, ihren Gebrauch „zu berichtigen und zu sichern" (ib. Z. 32). Das eben ist die Aufgabe der „Kritik, um die Fehltritte der Urteilskraft . . . zu verhüten" (S. 181, Z. 4). Sie muß daher „in allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen" die Bedingungen darlegen können, „unter welchen Gegenstände in Übereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können" (ib. Z. 22). Diese „Kennzeichen" sind das Problem des ersten Hauptstücks in dieser Doktrin, des:

Schematismus des reinen Verstandes.

Es handelt sich um die Anwendung der Kategorien auf die reinen Formen der Anschauung. Man könnte denken: was ist da noch fraglich? Die Mathematik hat ja in sich diesen methodischen Bezug der Anwendung auf die Physik, und die Physik wahrlich nicht minder. Mithin müssen die „Kennzeichen" in der Mathematik selbst gelegen sein für ihre Anwendung auf die Physik. Man versteht wohl, wie Kant bei der Stellung des Problems die Frage umkehren konnte, da er von den Übergriffen des Denkens aus seine Fragen einrichtet. Aber da er bei der Lösung von der reinen Anschauung der Mathematik ausgegangen war, so ist die Frage, wie die Kategorien auf die Sinnlichkeit angewandt werden können, schon in ihrer Stellung gelöst. Wir müssen nun sehen, ob der Schematismus eine andere Lösung bringt. Und wir müssen ferner auf das Interesse eingehen, welches Kant bisher verfolgt hat, die „subjektiven Quellen", wie er selbst sie nennt, zum Behufe der transzendentalen Deduktion und ihrer Durchführung zu eröffnen und aufschlußgebend zu machen.

Die Darlegung beginnt mit der Hervorhebung der Ungleichartigkeit zwischen Kategorie und Anschauung. Es müsse daher „ein Drittes geben" (S. 183, Z. 10), um „die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich" zu machen. „Diese vermittelnde Vorstellung muß rein ... und doch einerseits intellektuell, anderseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendentale Schema." Es könnte scheinen, als ob diese Forderung überhaupt unmöglich wäre, weil sie die Genauigkeit der Terminologie gefährdet. Anschauung ist Anschauung und nur Anschauung, und ebenso ausschließlich ist die methodische Bedeutung des Denkens.

Indessen haben wir auch schon gesehen, daß eine gewisse Ungleichartigkeit auch unter den beiden Formen der Anschauung unverkennbar ist. Die Zeit greift als die „Form des inneren Sinnes" in die des äußern hinüber oder vielmehr hinunter. Sie muß sich zwar auch ihrerseits der Gestaltungsmittel des Raumes bedienen, und demzufolge ist auch ihr dessen Beziehung auf die Empfindung nicht fremd; dennoch aber ist der Raum selbst in die

Zeit eingebettet. Und ferner haben wir gesehen, wie die transzendentale Deduktion eine „produktive Einbildungskraft“ ins Werk setzte, um die Synthesis selbst in Fluß zu bringen, um „Verbindung zur Einheit“ zu vollziehen. Es entsteht eigentlich also kein so ganz neues Problem, als welches es hier aufgestellt wird. Und wir werden erwarten müssen, daß die beiden Mittel, die wir soeben besprachen, nämlich die Zeit und die Einbildungskraft, hier von neuem in Wirksamkeit treten.

Es muß zunächst auffallen, wie das Schema hier eingeführt wird als „transzendentale Zeitbestimmung“ (S. 183, Z. 23), ohne daß die Frage gestellt und erwogen wird: mit welchem Recht ein neuer Anspruch an die Zeit gestellt und von ihr befriedigt werden kann. Sie sei „allgemein“, insofern der Kategorie gleichartig; andererseits auch der Erscheinung insofern, „als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist“ (ib. Z. 27). Daher kann sie, als Schema, die geforderte „Subsumtion“ vermitteln. Man sieht, es ist nur eine neue Leistung der alten Zeitbedingung, welche hier als ein neues „Kennzeichen“, gleichsam als ein neuer Apparat eingeführt wird.

Der Fortgang der Erörterung hebt diese „Gleichartigkeit“ in der Bedeutung des Schemas mit der der Zeitanschauung auch darin hervor, daß das Schema die Kategorie auf die Anschauung „restringiert“ (S. 184, Z. 21). Bestimmter noch werden beide Bedeutungen des Schemas zusammengefaßt: „daß obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl restringieren“ (S. 189, Z. 10; S. 190, Z. 6). An der letzteren Stelle ist es die „Sinnlichkeit“ schlechthin, welcher diese Doppelbedeutung des Schemas zugesprochen wird. Und ebenso bei der Einführung des Ausdrucks Schematismus.

Dagegen heißt es von diesem Anfang aus im unmittelbaren Fortgange auf einmal: „das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft“ (S. 184, Z. 25). Offenbar soll hier das Schema als besonderer Inhalt von dem allgemeinen „Verfahren“ des Schematismus unterschieden werden; dennoch bleibt der Ausdruck „Produkt der Einbildungskraft“ bestehen. Ist denn aber die

Zeit, die Form der Anschauung, zugleich Einbildungskraft? Ist nicht Einbildungskraft vielmehr das Mittel der Synthesis, der Verbindung? Man sieht, die Schranken der Terminologie lösen sich und scheinen ineinander überzufließen. Der unmittelbar folgende Satz läßt es erkennen, daß Kant von demselben Bedenken hier ergriffen wurde: „so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden". Fünf Punkte hintereinander geben ein Bild von der Zahl 5. „Die Vorstellung nun von einem Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe" (S. 184, Z. 8 f.). Das Schema ist also keineswegs das Bild selbst, sondern die „Methode" zur Einbildung des Begriffs; das kann aber nur heißen zur Einzeichnung des Begriffs in ein Verbindungsnetz, denn Einbildungskraft dient lediglich der Verbindung. Und der Ausdruck „Produkt", der sich als „transzendentales Produkt" wiederholt (S. 186, Z. 4), bedeutet vielmehr nur die „Methode" und die jedesmalige Richtung derselben. Das Schema des Triangels, nicht ein Bild desselben, „bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume" (S. 185, Z. 12). Das Beispiel vom Begriffe des „Hundes" ist nicht unbedenklich, weil es zu einem empirischen Begriffe ablenkt und somit auch in das Interesse der Psychologie übergeht. In der Tat wird in diesem Sinne auch der Schematismus als „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele bezeichnet" (ib. Z. 27). Dagegen wird hier sogleich der Ausdruck Produkt verbessert in „gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft" (ib. Z. 34). Dies gilt aber nur von dem Schema sinnlicher Begriffe, nicht von dem der Kategorie.

Das Verhältnis des Schemas zur Zeit wird fraglicher noch bei der Formulierung im einzelnen. Der Raum wird jetzt „das reine Bild aller Größen" genannt, und so auch die Zeit als „aller Gegenstände der Sinne" (S. 186, Z. 16). Wenn aber die Zeit reines Bild ist, wie kann sie Schema werden? Durch welche Bestimmung ihrer selbst? Durch welche Tätigkeit, zu der sie bestimmt wird? Das Schema der „Größe" ist die Zahl, „welche eine Vorstellung ist, die die sukzessive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenfaßt" (ib. Z. 19). Die Gleichartig-

keit bildet somit die Aufgabe bei dieser Zusammenfassung. Sie ist das Problem des Schemas, und es wird von ihm gelöst „dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge". Das also ist der Dienst, welchen die Zeit zu leisten hat, um als Schema sich zu betätigen: sie hat sich selbst zu erzeugen.

Wollte man dagegen sagen, sie sei ja aber „gegeben", so kann man hier eben lernen, daß diese Ansicht vom Gegebenen sich zu einem Vorurteil verengt hat. Die Zeit selbst ist nur ein „Bild", als Form selbst nur ein Bild. Auf die Anwendung kommt es an, in dieser aber wirkt sich das Schema aus, welches das Bild erst aus seiner Tiefe heraufhebt. So korrigiert sich hier der Mangel, den wir in der transzendentalen Ästhetik bei der Zeit bemerken mußten, als sie nämlich nicht als Bedingung der Zahl bezeichnet wurde (vgl. oben S. 36). Die Zahl ist das Schema, welches die Zeit selbst erst zur Erzeugung bringt in der Synthesis des Gleichartigen, des Einen zu Einem. Man sieht, indem die „Formen" vor dem „Schema" zu „Bildern" werden, daß sie eben nur Elemente sind für die Grundsätze, als die eigentlichen Bedingungen der Erfahrung.

Schwieriger ist die Bestimmung des Schemas für die Kategorien der Qualität. „Realität ist . . . das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert" (ib. Z. 27). Vor allem sieht man, daß die Realität keineswegs als Korrelat etwa zur Bejahung gedacht wird, sondern zur Empfindung, womit jedoch unverkennbar der Bezirk des reinen Denkens überschritten wird. Es ist, als sollte der folgende Satz dieses Bedenken heben: „dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt." Weiter also soll Empfindung hier nichts bedeuten als „Sein in der Zeit". Und ebenso ist Negation nur „ein Nichtsein (in der Zeit)". Erfüllte Zeit oder leere Zeit, d. i. „die Entgegensetzung". Wie kann aber aus der Zeit nun hierfür ein Schema entstehen?

Es verbleibt doch nicht bei der Zeit selbst; der Hinblick auf die Empfindung wird aufrecht erhalten, auf das, was an den Gegenständen „der Empfindung entspricht" (ib. Z. 35). Und dieses der Empfindung Entsprechende

wird als „die transzendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich“ bezeichnet. Haben wir es denn aber mit „Dingen an sich“ zu tun? Wie kann die Parenthese dazu die Worte enthalten: „(die Sachheit, Realität)?“ Man sieht also, daß der Ausdruck „Dinge an sich“ nur auf die reine Kategorie der Realität gehen soll, sofern sie noch nicht schematisiert ist. Die Schwierigkeit bleibt nur bestehen für die Korrespondenz zur Empfindung; denn diese scheint keine Vermittlung zuzulassen; oder sollte sie etwa dem Schema dennoch möglich werden?

Es ist dies in der Tat der Gedanke Kants, der sich ihm bei der Formulierung dieses Schemas zu bestätigen scheint. Worauf kommt es beim Schema an? Auf „die Erzeugung der Zeit selbst“, der Zeit und ihres Inhalts, als ihrer „Erfüllung“. Und um was handelt es sich bei der Empfindung? Um nichts anderes, als um die Erfüllung der Zeit in verschiedenem Grade. „Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit ... mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhört“ (S. 187, Z. 1). Es findet also „ein Übergang von Realität zu Negation“ statt. Als dieser „Übergang“ scheint sich die Limitation betätigen zu sollen, welche hier nicht ausdrücklich erwähnt wird. Immerhin vollzieht sich sonach die Empfindung als ein „Übergang“.

Dieser Übergang ist es, der das Schema der Realität mit der Empfindung vergleichbar, auf sie anwendbar macht. „Das Schema einer Realität, als der Quantität von etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit“ (ib. Z. 8). Der „Übergang“ hat sich jetzt wieder als „Erzeugung“ betätigt; als Erzeugung der Erfüllung der Zeit. Und es ist eine neue wichtige Bestimmung, die wie eine Doppelbestimmung aussieht, hinzugekommen: „die kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung“. Der entsprechende „Grundsatz“ wird zu zeigen haben, was diese Bestimmung zu bedeuten hat.

Was bedeutet die Substanz in der notwendigen Rücksicht auf die Zeit? „Das Unwandelbare im Dasein“ (ib. Z. 22), so daß Folge und Zugleichsein bestimmt werden kann; und zwar an ihm. Folge und Zugleichsein aber

sind Bestimmungen der Zeit. Demgemäß muß die Zeit selbst „unwandelbar" sein. Was hat denn nun das Schema zu leisten, indem es die eine Unwandelbarkeit auf die andere zur Anwendung bringt? Es ist der Inhalt, die Erfüllung der Zeit mit dem Realen, auf welche sich die Aufgabe des Schemas erstreckt. „Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit... als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt." So könnte es scheinen, daß durch das Schema die Unwandelbarkeit eigentlich erst in die Zeit hineingetragen, in ihr erzeugt werde. Das Schema der Beharrlichkeit wird zum „Substratum der Zeitbestimmung". Die Zeitbestimmung aber hat schon zur Voraussetzung das Unwandelbare der Zeit. So kommen das „Substratum" des Schemas mit dem „Unwandelbaren" der Zeit zusammen.

Was ist nun aber die Substanz ohne dieses ihr Schema? Nichts als die Korrelation von „Inhärenz" und „Subsistenz". Das Schema erst bringt die Beharrlichkeit des Einen für das Andere in die Korrelation hinein. Und woher, abgesehen von der Unwandelbarkeit der Zeit, jene Beharrlichkeit? fragen wir nunmehr. Lediglich aus dem Urquell der Zeit, dessen Erfüllung mit dem Realen diese neue Erzeugung, d. i, dieses neue Schema erstehen läßt? Die Substanz wird zur „Beharrlichkeit des Realen"; mithin ist es auch schon die Mitwirkung der Realität, durch welche das Reale gewonnen und von ihr aus also auch erst die Beharrlichkeit als die des Realen begründet wird. Und somit geht sie letztlich auf den Grund der „kontinuierlichen Erzeugung" zurück.

Das Schema der „Kausalität" unterscheidet sich von der „Sukzession", welche in der Zeit erfolgt, durch die „Regel", der diese unterworfen ist. Vorausgesetzt ist dabei immer „das Reale, worauf . . : jeder Zeit etwas anderes folgt" (S. 187, Z. 27).

Ebenso ist das Schema der „Gemeinschaft" das „Zugleichsein der Bestimmungen" . . . nach einer „allgemeinen Regel". Das vorauszusetzende Reale sind hier immer die „Bestimmungen", die „Akzidenzen". Also wird das „Zugleichsein" nicht lediglich der Zeit selbst, sondern der „Zeitbestimmung" verdankt. Und man sieht hier recht

deutlich, wie sich der Ausdruck „Zeitbestimmung“ von dem der „Zeitbedingung“ genau unterscheidet.

Diese Bedeutung der Zeitbestimmung bewährt sich auch besonders an den Schematen der „Modalität“. Das der „Möglichkeit“ ist die „Bestimmung“ zu irgend einer, das der „Wirklichkeit“ „in einer bestimmten“ und das der „Notwendigkeit“ „zu aller Zeit“. In den letzteren beiden Schematen wird daher die Bestimmung in die Kategorie des „Dasein“ eingesetzt. So werden die Schemate als „Zeitbestimmungen *a priori* nach Regeln“ (S. 188, Z. 20) bezeichnet. Realisierung und Restriktion wirken zusammen, um in den Schematen die Vereinigung der bis dahin isolierten Elemente der Erkenntnis zu vollziehen, und zwar zu Bedingungen der Gegenstände der Erkenntnis im Unterschiede von „Dingen überhaupt“ (S. 189, Z. 24). So unterscheidet das Schema der Substanz diese von einem „ersten Subjekt“ (S. 190, Z. 2).

System aller Grundsätze.

Die Begründung der synthetischen Erkenntnis muß in Grundsätzen erfolgen. Das war von vornherein ins Auge gefaßt (vgl. oben S. 15 ff., 45 ff.). Grundsätze haben die Bedeutung allgemeinster Erkenntnisse; dennoch lassen sie einen „Beweis aus den subjektiven Quellen der Müglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt“ (S. 191, Z. 5) zu. Diese „subjektiven“ Quellen sind jedoch nur als transzendentale, mithin als objektive zu verstehen. Auch werden sie von vornherein von den „mathematischen Grundsätzen“ unterschieden (ib. Z. 18), die sie nur in bezug auf ihre Möglichkeit „begreiflich zu machen und zu deduzieren“ haben (ib. Z. 27).

Den Grundsätzen geht zunächst der „oberste Grundsatz aller analytischen Urteile“ vorauf. Er ist der Satz der Identität oder des Widerspruchs. „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht“ (S. 192, Z. 22). Er ist die „conditio sine qua non, aber nicht Bestimmungsgrund der Wahrheit“ (S. 193, Z. 17), von der er ein „bloß negatives Kriterium“ (S. 192, Z. 24) ist. Daher darf auch keine positive Bedingung der Wahrheit wie die des „Zugleich“ in seiner Formel enthalten sein. (S. 193, Z. 31).

Bei dem „obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile“ kommt sogleich der eigentliche Sinn der der ganzen Kritik zugrunde gelegten Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen zum Ausdruck. Die „allgemeine Logik“ habe damit nichts zu schaffen: „die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf“ (S. 194, Z. 35; für die transzendentale dagegen bilde sie „das wichtigste Geschäft ... und sogar das einzige“ (S. 195, Z. 2). Es wird hier nur auf die in jener anfänglichen Definition enthaltene Bestimmung des „Hinausgehens“ von einem Begriffe zu einem anderen Bezug genommen, um daraus zu folgern, daß „ein Drittes nötig“ sei (ib. Z. 24). Aus dem „Dritten“ werden unmittelbar darauf „alle drei Quellen“ (ib. Z. 34). Es sind diese nämlich der „Inbegriff“ (ib. Z. 27) des „innern Sinnes“, ferner die „Synthesis der Einbildungskraft“, und endlich die „synthetische Einheit der Apperzeption“. In ihr ist letztlich die „objektive Realität“ gegründet.

Diese objektive Realität, also die Erkennlnis von Gegenständen ist der Inhalt und das Problem der synthetischen Erkenntnis. Alle bisher erwogenen Mittel sind nur Vorbereitung dazu. „Einen Gegenstand geben“ (S. 196, Z. 8) darf nicht nur heißen, ihn in der „Anschauung“ geben, denn diese ist eben auch nur ein solches Mittel; sondern es muß bedeuten: „auf Erfahrung ... beziehen“ (ib. Z. 11). Allerdings findet sich dabei in der Parenthese die grundlegende Einschränkung, der man hier nur den erweiternden Anspruch nicht anmerkt, weil er ironisch versteckt ist: „es sei wirkliche oder doch mögliche“. Alsbald aber heißt es: Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen *a priori* objektive Realität gibt“ (ib. Z. 24). Diese „Möglichkeit der Erfahrung“ unterscheidet die Erfahrung von einer „Rhapsodie von Wahrnehmungen“ (ib. Z. 30). Der „Kontext nach Regeln“ beruht jedoch letztlich auf der Einheit der Apperzeption. Sie ist das „Dritte“ für die Möglichkeit der Synthesis.

So ist die „Möglichkeit der Erfahrung“ freilich in „Einheit des Bewußtseins“ gegründet. Aber diese selbst entfaltet und vollzieht sich in den „synthetischen Einheiten“ der Kategorien und deren Schematisierung. Die Mög-

lichkeit hat daher stets diese doppelte Bedeutung: daß sie erst, und sie allein, die Erfahrung möglich macht; zweites aber, daß sie sie auch positiv zur Konstituierung bringt. Der Sinn ist, daß mit diesen synthetischen Grundsätzen, die aus dem „obersten Grundsatze" ableitbar werden, eine Logik geschaffen werde, welche nicht allein die Mathematik begreiflich macht, sondern zugleich die Physik zustande bringt. Daher gibt diese Möglichkeit zugleich „Wahrheit" (S. 197, Z. 21). Und daher formuliert „das oberste Prinzipium aller synthetischen Urteile" (ib. Z. 25) diesen Zusammenhang zwischen der „möglichen Erfahrung" und dem „Gegenstande".

Der Schluß der Auseinandersetzung formuliert diesen Zusammenhang präzis: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" (ib. Z. 35). So befreit dieser oberste Grundsatz von dem Verdacht eines leeren Subjektivimus. Die Möglichkeit der Erfahrung ist die ihres wirklichen Inhaltes; dieser ist der Gegenstand. Aber freilich ist dieser Gegenstand nicht ein „Ding an sich", sondern der „Gegenstand der Erfahrung".

Wenn in der „systematischen Vorstellung aller synthetischen Grundsätze „mathematische" und „dynamische" unterschieden werden (S. 201, Z. 2), so darf dies nicht falsch verstanden werden, als ob die Grundsätze der Mathematik hier gemeint wären, während vielmehr nur die „Prinzipien dieser Grundsätze" (S. 199, Z. 22) in Frage kommen können. Dasselbe gilt für die der „allgemeinen (physischen) Dynamik" (S. 199, Z. 6). Die übrigen Bemerkungen beziehen sich auf den Unterschied zwischen Mathematik und Physik. Übrigens wird gesagt, daß sie sich „beim Schlusse dieses Systems von Grundsätzen besser beurteilen lassen" (S. 200, Z. 7).

1. Der erste der „synthetischen Grundsätze" wird in der zweiten Ausgabe bezeichnet als „Prinzip der Axiome der Anschauung" und dahin formuliert: „alle Anschauungen sind extensive Größen" (S. 202). In der ersten Ausgabe lautet er: „alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen". Was mag der Grund der Änderung sein? Es könnte scheinen, als ob keine Verbesserung hier vorläge, denn die Anschauung als solche

kann doch eigentlich nicht Größe sein, weil zu dieser die Kategorie gehört. Allerdings spricht dieser Einwand erst recht gegen die erste Fassung. Die Anschauung ist hier sicherlich nicht als reine Form der Anschauung gedacht, sondern als der Inhalt und der Gegenstand der Geometrie.

Diesen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Geometrie und der Kategorie der Größe scheint auch der hinzugefügte „Beweis" dartun zu sollen. Daß man nur ja nicht die sogenannte reine Mathematik außer Zusammenhang setze mit der Physik; das wird ja auch schon in der ersten Ausgabe als der Wert dieses Grundsatzes bestimmt. So deckt der Beweis diesen innerlichen Zusammenhang schon durch den „Begriff einer Größe" (ib. Z. 18) auf. Größe ist „Zusammensetzung des Gleichartigen". Dieses ist für Raum und Zeit selbst, für ihre „Bestimmung" notwendig. Es kommt also nichts Neues hinzu, wenn für die „Wahrnehmung eines Objekts" (ib. Z. 19) „dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen" gefordert wird. Weil aber somit dem Raume und der Zeit selbst dieser Begriff der Größe, der Synthesis des Gleichartigen ebenso schon zum Grunde liegt, wie er das Mittel für die „Vorstellung eines bestimmten Raumes" ist, so ist dadurch der Zusammenhang zwischen Geometrie und Physik begründet und gesichert.

Die Größe ist, als in der Geometrie begründet, die „extensive", in welcher „die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht" (S. 202, Z. 9). Dies bedeutet die sukzessive Synthesis (von Teil zu Teil)" (S. 203, Z. 15). Die extensiven Erscheinungen sind daher „Mengen". Diese sukzessive Synthesis wird daher auch als die der „produktiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten" (ib. Z. 22) bezeichnet, und auf ihr die Geometrie „mit ihren Axiomen" begründet. Dagegen werden von diesen Axiomen der Geometrie erstlich solche, wie „daß Gleiches zu Gleichem hinzugetan oder von diesem abgezogen ein Gleiches gebe", als „analytische Sätze" (S. 203, Z. 38) unterschieden, ferner aber auch die evidenten Sätze der Zahlverhältnisse" als „Zahlformeln" (ib. Z. 6).

Es wird mithin die Schematisierung der Größe in der Zahl, als der „Quantität", unterschieden von der extensiven Größe, als dem „Quantum", und nur von ihr werden

Axiome anerkannt, nur für diese daher auch der synthetische Grundsatz formuliert. Der treibende Gedanke ist, die Physik nicht sowohl nach ihrem Zusammenhange mit der Arithmetik, als vielmehr mit der Geometrie zu begründen. Es sind „Ausflüchte", welche die reine Mathemathik von ihrer Anwendbarkeit auf Gegenstände der Erfahrung abtrennen (S. 205, Z. 4), „Schikanen einer falsch belehrten Vernunft" (ib. Z. 17). Der Gedanke des Grundsatzes geht also darauf zurück, wovon er ausgeht: daß durch die Synthesis der Größe schon die „Bestimmung" des Raumes bedingt ist, dadurch aber zugleich auch die des Gegenstandes als des der Erfahrung.

2. Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung.

Auch hier ist die Bezeichnung des Prinzips in der zweiten Ausgabe hinzugekommen, in der die Formulierung lautet: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad". In der ersten Ausgabe lautet die Fassung: „Der Grundsatz ... heißt so: in allen Erscheinungen hat die Empfindung und üas Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht" usw. Was ist der Sinn der Veränderung aus: „die Empfindung und das Reale" in: „das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist"? Offenbar sollte die scheinbare Gleichstellung zwischen der Empfindung und dem Realen aufgehoben werden. Es handelt sich nicht um die Empfindung eigentlich, sondern um das Reale.

Allerdings ist dieses auf die Empfindung bezogen, wie man im ungenauen Ausdruck sagt. Ist aber etwa der Ausdruck: „Gegenstand der Empfindung" genauer? Kann die Empfindung selbst einen Gegenstand in sich enthalten? Wäre dies der Fall, so wäre der ganze Apparat der Synthesis erledigt. Nichtsdestoweniger ist aber die Beziehung, die Rücksichtnahme auf die Empfindung unausweichlich, denn sie bedeutet ja diejenige auf die Physik. Und schon der erste synthetische Grundsatz hatte daher zwischen „Anschauung" und „Wahrnehmung" die Brücke zu bauen.

Diesen Gedankengang setzt der „Beweis" fort, der in der 2. Ausgabe ebenfalls hinzugekommen ist. In ihm tritt an die Stelle des Realen, „was ein Gegenstand der

Empfindung ist“: „das Reale der Empfindung“. Damit ist nun zwar der „Gegenstand der Empfindung“ entfernt, aber dafür ist das Reale in die Empfindung eingetreten, und wir wissen doch, daß es vielmehr in der Kategorie der Realität seinen Grund hat. Indessen läßt der Fortgang die Vorsicht dieses Gedankens erkennen: „also bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affiziert sei“ (S. 206, Z. 11). So ordnet sich der Gedankengang ganz der Methodik gemäß. Nicht daß das Reale in der Empfindung gegründet würde, sondern nachdem es in der Kategorie entsprungen, wird es auf die Empfindung bezogen, in welcher selbst der Gegenstand, als ihr Inhalt, nur „subjektive Vorstellung“ ist. Nun soll es aber bei dieser subjektiven Wertung der Empfindung nicht verbleiben, signalisiert sie ja doch den Eigenwert der Physik. Dazu wird ja eben der entsprechende Grundsatz erdacht. Mithin muß man wohl oder übel dem Anspruch der Empfindung noch weiter Folge geben.

Dadurch aber entsteht die schwere Gefahr, daß die Rücksicht auf die Physik einlenkt in die auf die Psychologie. Und diese Gefahr steigert sich dahin, daß es ein Grenzgebiet für die Empfindung gibt, in welchem beide Interessen und Probleme selbst zusammenzugehen scheinen. Damit aber wächst die allgemeine methodische Gefahr, welche überhaupt für die transzendentale Methodik besteht: in ihrer Grenzlage zu den „subjektiven Quellen“ des Bewußtseins. Die Pflicht der Erklärung und Aufhellung dieses schwierigen Punktes macht es unvermeidlich, hier auch auf die Ablenkungen hinzuweisen, denen sowohl der „Beweis“ wie die folgende Auseinandersetzung nicht entgangen sind.

Die Ablenkung beginnt im Beweise bei dem Satze: „nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet und ein bloß formales Bewußtsein ... übrigbleibt“ (ib. Z. 14). Eine Veränderung zum „reinen“ Bewußtsein gibt es nicht. Das reine Bewußtsein liegt nicht in der Stufenfolge der Bewußtseinsübergänge, sondern es ist lediglich der Ausdruck einer wissenschaftlichen Methode. Wenn nun aber gar in diesem mißbräuchlich sogenannten reinen Bewußtsein das Reale verschwinden

soll, so würde es nicht zu einem bloß „formalen", denn dieses ist eben das reine; andernfalls würde dieses ja gleichbedeutend mit dem leeren Bewußtsein. So sehen wir hier bei dieser Berücksichtigung der Empfindung die reine Anschauung verletzt.

Und doch soll es, wie es unmittelbar weiter heißt, auf „eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0 an" herauskommen. Und ferner wird unmittelbar weiter ausgesprochen, daß „Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist". Wenn dies aber der Fall ist, wie kann dennoch eine „Größenerzeugung" von ihr möglich werden? Diese kann sich ja immer nur auf ein Objekt beziehen. Mithin kann der Sachverhalt doch nur in der Weise sich entfalten und aufklären lassen, daß es freilich auf die Berücksichtigung der Empfindung ankommt, nämlich in bezug auf den Inhalt, den sie verlautbart oder sonst wie ankündigt. Wenn jedoch die Bestimmung dieses Inhalts zu einem Objekt soll erfolgen können und zu diesem Behufe die vermittelnde Bestimmung der Größe notwendig wird, so kann diese letztere nicht mehr innerhalb der Empfindung selbst zur Bestimmung gelangen, dieweil ja die „Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist". In dieser Entwicklung geht jedoch der Gedankengang nicht weiter, sondern es wird im Unterschiede von der „extensiven Größe" eine „intensive Größe" definiert, d. i. ein „Grad des Einflusses auf den Sinn" (ib. Z. 31). Jetzt wächst die Empfindung selber entsprechend dem Inhalt, dessen Wachstum sie anzeigt. Und sie selbst hat jetzt eine Größe, entsprechend der Größe, mittelst welcher ein Inhalt der Empfindung zu einem Gegenstande der Wahrnehmung und der Erfahrung bestimmt werden kann.

Verfolgen wir nunmehr die Darlegung. Da tritt zuerst der Gedanke der „Antizipation" mit Berufung auf Epikur in der Verbindung auf, daß eigentlich der Aprioriismus überhaupt Antizipation sei, so daß die Empfindung „niemals *a priori* erkannt" und „gar nicht antizipiert werden kann" (S. 207, Z. 3). Dennoch wird die Frage der Antizipation an die „Empfindung überhaupt" (ib. Z. 15) gerichtet. Wiederum geschieht hier die Ablenkung auf die psychologische Erwägung der Empfindung. „Die

Apprehension, bloß vermittelst der Empfindung, erfüllt nur einen Augenblick“ (ib. Z. 22). Also finde dabei „keine sukzessive Synthesis“ statt. „Nun ist aber eine jede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und so allmählich verschwinden kann“ (ib. Z. 33). Welches Interesse hängt denn aber an dieser Fähigkeit der Empfindung zu ihrer Verringerung und ihrem Verschwinden? Sollte das Interesse an dem Inhalt der Empfindung und somit an ihr selbst sich nicht vielmehr beziehen auf ihre Fähigkeit zum Wachstum? Es handelt sich offenbar hierbei um das Verhältnis der Kategorien der „Realität“ und der „Negation“. Daher die Bezugnahme auf das Verschwinden.

Wo bleibt aber die Kategorie der „Limitation“? „Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen“ (ib. Z. 35). Jetzt hat die Empfindung „Zwischenempfindungen“. Wie erweist es sich aber, daß diese einen „kontinuierlichen Zusammenhang“ haben? Dieser kann doch in der Empfindung, wenn etwa auch kontrollierbar, so doch sicherlich nicht auch gegründet sein. Denn diese „Kontinuität“ ist ja die erstaunlichste „Antizipation“: sollte sie etwa die Leistung der „Limitation“ sein? Dann würden aber die „Zwischenempfindungen“ vielmehr Zwischengedanken werden müssen, welche, wie aller Inhalt, nicht sowohl von der Empfindung als vielmehr auf die Empfindung bezogen werden. Man muß also hier zwischen den Zeilen lesen; heißt es doch auch unmittelbar weiter: „d. i. das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird“ (S. 207, Z. 40). Wenn aber nicht in der Apprehension, so überhaupt auch nicht in der Empfindung. Und so wird das Reale hier in der „Erscheinung“, nicht in der Empfindung bezeichnet. Es kann daher auch die Apprehension überhaupt nichts helfen, da sie zur Empfindung gehört.

Wenn nun also das Reale ein Gegenstand der „Antizipation werden soll, so bedarf es einer anderen Größenart als der extensiven“. Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendiert wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die „intensive Größe“ (S. 208, Z. 7).

Wiederum ist es, verbunden mit der „Einheit", die „Annäherung zur Negation", mithin die Kontinuität, in der die intensive Größe begründet wird. „Also hat die Realität in der Erscheinung intensive Größe, d. i. einen Grad." Nicht die Empfindung hat den Grad, den man ihr doch unmittelbar glaubt beilegen zu können, sondern vielmehr die „Realität". Daher geht die Betrachtung sogleich, um allerdings mit Fug wieder davon abzubrechen, zum Begriffe des „Momentes" als des „Grades der Realität" (ib. Z. 15) über. Allerdings schwankt die Ausdrucksweise, wie alsbald der Satz folgt: „so hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung ... einen Grad" (ib. Z. 21). Aber auf das „mithin" kommt es an, wie sogleich das Beispiel von der „Farbe" zeigt.

Der Hauptgrund jedoch enthüllt sich alsbald im Fortgange, bei dem auf die „Kontinuität" hingewiesen wird. Und wenn hierbei der Gedanke entstehen muß, wie Kant die Berufung auf Leibniz, als den Begründer des Gesetzes der Kontinuität, hier umgehen konnte, so gibt ein Wort, das bezeichnenderweise in einer Parenthese auftritt, eine Spur der Erklärung dafür. „Die Eigenschaft der Größe, an welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist, heißt die Kontinuität derselben" (ib. Z. 31). Es scheint hiernach, daß Kant die Kontinuität nicht infinitesimal definieren wollte, weil hier bei die „Einfachheit" mitverstanden werden konnte, wie es anderweit, nämlich an der Substanz, bei Leibniz geschah. Er bedient sich daher lieber des Ausdrucks der „Grenze". „Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung" (S. 209, Z. 3). So bewährt sich die „Limitation" für die „Kontinuität". Und Kant bezieht sich daher wohl auch, als alter Newtonianer, auf den Ausdruck des „Fließens", mit welchem Newton seine „Fluxionstheorie" begründet hat. „Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen", wie denn auch „Kontinuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt" (ib. Z. 10). Es ist bezeichnend, daß hier das „Verfließen" besonders genannt wird, wie oben das „Verschwinden", während es sich ebensosehr und mehr um das Erfließen handelt, um das Entstehen des Wachsens aus seinem Ursprung.

Auf die „Kontinuität“ wird ferner der Unterschied zwischen dem „Quantum“ und dem „Aggregat“ begründet. Ferner wird bei aller Behutsamkeit gegenüber der sogenannten Erfahrung, nämlich nach ihrem Unterschiede von der „möglichen“ Erfahrung, welche allein durch die „reinen Grundbegriffe“ (S. 210, Z. 23) bestimmt wird, dennoch auf einige Konsequenzen aus diesem „Grundsatz der Antizipationen“ hingewiesen. „Es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden“ (S. 211, Z. 6). Denn er kann weder „wahrgenommen“ noch „gefolgert“ werden. Ferner tritt das Beispiel von der „Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen“ auf (ib. Z. 24), dabei auch das der „Wärme“ (S. 212, Z. 25). Und es wird hierbei der Ansicht widersprochen, „das man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extensiven Größe nach als verschieden annehme“ (S. 213 f.). Dem Zwange dieser Ansicht tritt dieser synthetische Grundsatz entgegen.

Am Schlusse wird die Frage gestellt, wie diese Antizipation doch das „Bedenken“ und das „Auffallende“, das ihr anhafte, verliert. Die Antwort darauf ist sehr merkwürdig: sie wird gegeben in einer Unterscheidung am Begriffe der „Qualität“, und diese Distinktion ist an sich das denkbar beste Symptom von dem Ringen des Gedankens mit dem Realen einerseits und der Empfindung anderseits. „Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch und kann *a priori* gar nicht vorgestellt werden“ (S. 213, Z. 20). „Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondiert, ... stellt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält.“ „Man kann also von der extensiven Größe der Erscheinung gänzlich abstrahieren.“ Was nützte es denn nun aber, sich der Empfindung zu überantworten, deren Qualität ja doch „gar nicht *a priori*“ erkennbar ist?

Es heißt unmittelbar weiter: Zu „Man kann also“: „und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung ... vorstellen“ (S. 214, Z. 1). Wiederum ist es die Empfindung, auf welche rekurriert wird, aber die „Gleichförmigkeit“ tritt hervor, und in ihr liegt der apriorische Grund.

Daher ist der Schlußsatz so aufklärend: „es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt *a priori* nur eine einzige Qualität, nämlich die Kontinuität . . . erkennen können“ (ib. Z. 8). Dieses „Merkwürdige“ bringt einen neuen Begriff der Qualität zum Vorschein, nämlich die „Kontinuität“. Nicht die „Farbe“ allein bezeichnet nunmehr die Qualität, sondern die Kontinuität, die doch wahrlich allenfalls nur nachträglich in der Empfindung gefunden werden kann, die vielmehr das „Schema der Realität“ ist. Und nun lautet das andere Glied des ein „Merkwürdiges“ hervorhebenden Schlußsatzes: „an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen), nichts weiter *a priori* als die intensive Quantität derselben, nämlich, daß sie einen Grad haben, erkennen können“ ... Das Reale erscheint hier gleichgesetzt der Qualität und somit der Kontinuität. Und diese selbst wird als die „intensive Quantität“ bezeichnet. Damit wird der Grad nicht sowohl in der Empfindung als vielmehr in der Kontinuität gegründet.

Die dritte Art von synthetischen Grundsätzen nennt Kant „Analogie“. Der Ausdruck ist dem mathematischen Sprachgebrauche entnommen, in welchem die Analogie die „Proportion“ bedeutet. Während sie jedoch dort „die Gleichheit zweier quantitativen“ Verhältnisse bedeutet (S. 217, Z. 20), ist sie hier die von „qualitativen“, „wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und *a priori* geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden“. Daher sind diese Grundsätze nicht „konstitutiv“, wie die beiden ersten, die mathematischen, sondern „bloß regulativ“ (ib. Z. 32). Indem dieser Unterschied begründet wird, werden „Zahlgrößen“ (S. 216, Z. 34) als Inhalt der ersten Grundsätze bezeichnet, ein Ausdruck, der in der Darlegung dieser beiden Grundsätze vermißt werden konnte.

Da es sich nun hierbei um eine „Regel“ handelt, das entsprechende Glied der Proportion „in der Erfahrung zu suchen“, so muß diese Erfahrung in einem engeren Sinne noch hier die Voraussetzung bilden als überhaupt. Daher

sind die „Analogien“ als solche „der Erfahrung“ bezeichnet. Und das „Prinzip“ derselben, das voraufgeschickt wird, lautet in der 2. Ausg,: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich“. Zwei Begriffe sind es, welche hier zusammentreten: der Begriff der Erfahrung, wird nach seiner Möglichkeit — und immer handelt es sich ja nur um diese — auf die „notwendige Verknüpfung“ gegründet. Der letztere Ausdruck ist seit Descartes der des philosophischen Problems und die „Synthesis *a priori*“ ist nur eine veränderte Fassung desselben. Jetzt wird der allgemeine Ausdruck der Synthesis bezüglich der „Wahrnehmungen“ auf die „notwendige Verknüpfung“ eingeschränkt.

Die 1. Ausg. hatte diese Präzision noch nicht. In ihr ist es das „Dasein“, welches der „Zeit“ zur Seite gestellt wurde, während „die Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses“ übergeordnet werden. Auch der „Beweis“, der in der 2. Ausgabe hinzugekommen, pointiert auf die Erfahrung. Und es könnte wundernehmen, wie der Autor immer noch mit dem populären Sinne der Erfahrung ringt, wenn wir nicht zu bedenken hätten, daß hier erst eigentlich der Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung zur Entdeckung kommt. Und gerade hier wird der Begriff des „Daseins“ objektiv durch die Unterscheidung von dem, „wie es in der Zeit zusammengestellt wird“ (S. 215, Z. 10) bestimmt. Nur durch „verknüpfende Begriffe“ kann die „Existenz der Objekte in der Zeit (ib. Z. 14) bestimmt werden“. Es ist somit der Umsturz der psychologischen Wahrnehmung und ihrer Zeitauffassung, der hier vollzogen wird. In der „Zeitanschauung“ bleibt die Zeit doch „innerer Sinn“ und somit von anscheinend eigenem Inhalt. Jetzt zeigt sich, daß dieser nur eben in einem „Nacheinander“ besteht, also vielmehr entsteht, daß dagegen ein Objekt, ein Dasein eines solchen in ihr nicht gegeben sein kann. Diese objektive Bestimmung der Zeit fordert das Dasein. Und nur die Erfahrung, als notwendige Verknüpfung, kann sie erbringen.

Wie die Erfahrung, so auch wird die „Einheit der Apperzeption“ in engerem Sinne hier zur Grundlage. „Diese synthetische Einheit ... ist also das Gesetz: daß alle empirischen Zeitbestimmungen unter Regeln der all-

gemeinen Zeitbestimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung ... müssen dergleichen Regeln sein" (S. 216, Z. 6). Wir kennen das Ziel dieser Regeln bereits; sie sollen anweisen: das vierte Glied „in der Erfahrung zu suchen". Durch diese „Regeln der Zeitbestimmung" allein kann „das Dasein der Erscheinungen" (ib. Z. 21) erkannt werden. Die Zeitbestimmung, welche das Dasein fordert, kann allein durch die Regel der „Analogie" vollzogen werden. So wird in der Erweiterung der kritischen Einsicht, bezüglich der Zeit, auch die Illusion von der „Wahrnehmung", als einer erschöpfenden Erkenntnisweise des Gegenstandes, durch den Begriff der Erfahrung, als den von Verhältnisbestimmungen, aufgehoben.

Erste Analogie.

Die 2. Ausg. bezeichnet sie als „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz" und die Formulierung lautet hier: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert." Die erste Fassung schließt sich mehr an den Unterschied von Substanz und Modus an, und in ihr fehlt die Erweiterung auf das „Quantum". Auch ein „Beweis" ist jetzt hinzugekommen. Auch hier ist es gleichsam die Korrektur der Zeit, auf die alles abzielt. Die Zeit soll selbst „unwandelbar" sein (vgl. oben S. 75, Z. 2). Wie kann aber die Voraussetzung der Beharrung für die Zeit gemacht werden, während in ihr selbst alles fließen muß? „Die Zeit also ... bleibt und wechselt nicht, weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander oder Zugleichsein nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können" (S. 219, Z. 12). So wird das „Zugleichsein" als „Bestimmung", als Modus von der „Beharrlichkeit" unterschieden, während anderseits diese auch unter die „drei Modi der Zeit" gestellt wird (S. 215, Z. 21). Dagegen soll sogar „das Zugleichsein nicht ein Modus der Zeit selbst" sein (S. 220, Z. 30).

Das Schwanken erklärt sich aus dem Sinne des Grundsatzes: die Beharrlichkeit ist die der Substanz, mithin die der Kategorie und des Grundsatzes, nicht die der An-

schauungsform. „Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden“ (S. 219, Z. 16). Folglich muß die Substanz, als „das Substrat alles Realen“ (S. 220, Z. 1), diese Grundlage zur Bestimmung des Daseins enthalten. Und in dieser ihrer Bedeutung schließt sie zugleich die Beharrlichkeit des Quantums ein. Sie ist somit „das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst“ (ib. Z. 24); diese Bestimmung ist treffender als die von dem „beständigen Korrelatum alles Daseins“ (ib. Z. 27). „Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen in der Zeitreihe nacheinander eine Größe, die man Dauer nennt“ (ib. Z. 35). Wiederum heißt es hier: „nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden“ (S. 221, Z. 1). „Also ist ... das Beharrliche der Gegenstand selbst“ (ib. Z. 9).

Der Autor bezieht sich auf die historische „Voraussetzung dieses Grundsatzes zu allen Zeiten“ (ib. Z. 15), er vermißt dagegen, daß er „nur selten an der Spitze der Gesetze der Natur“ stehe. Indessen bildet er bei Newton die erste der drei leges motus. Die Bemerkung richtet sich jedoch nicht sowohl auf die Formulierung und Anordnung des Satzes, als vielmehr auf seinen Beweis, und dieser sei nur als Deduktion der Möglichkeit der Erfahrung möglich: „nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung“ (ib. Z. 37).

Indem die Substanz „das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung sein soll“ (S. 222, Z. 17), so entsteht dabei auch die Bemerkung, daß durch „den Namen der Substanz“ das Dasein zu aller Zeit vorausgesetzt wird, „welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht“ (ib. Z. 22). Es können auch nicht „neue Dinge ... entstehen“ (ib. Z. 37); es würde dadurch „die Identität des Substratum“ aufgehoben.

Von der Substanz geht die Erörterung über auf die „Akzidenzen“. Und damit erst tritt sie in ihren eigentlichen Schwerpunkt. Die Akzidenzen „sind jederzeit real“ (S. 223, Z. 6). Eine der „vielen Mißdeutungen“ tritt ein, wenn man sie als „Inhärenz“ bezeichnet, z. B. die „Bewegung als Akzidens der Materie“, „und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Akzidens nur durch

die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet" (ib. Z. 15). „Indessen ist es doch... unvermeidlich, dasjenige, was im Dasein einer Substanz wechseln kann, ... gleichsam abzusondern und im Verhältnis auf das eigentliche Beharrliche und Radikale zu betrachten." Und jetzt erst folgt, wie aus diesem Ausdruck des Radikalen heraus, die neue und entscheidende Bestimmung: „daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältnis enthielte" (ib. Z. 23). Somit ist die Substanz die Bedingung der Analogien, nicht aber selbst eine Analogie.

Die übrigen Auseinandersetzungen betreffen die Begriffe der „Veränderung" und des „Wechsels"; sie enthalten keine Schwierigkeiten mehr, sondern erläutern nur „in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck" (ib. Z. 25) das Verhältnis dieser Begriffe zu dem des Beharrlichen.

Zweite Analogie.

In der ersten Ausgabe war sie bezeichnet als „Grundsatz der Erzeugung", in der zweiten Ausgabe dagegen als „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität". Was ist der Grund der Änderung? Offenbar erschien die „Erzeugung" anstößig, denn jeder synthetische Grundsatz ist ein solcher der Erzeugung, nämlich der Erfahrung und des Gegenstands derselben. Ebenso hat die zweite Ausgabe die veränderte Formulierung: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung" (S. 225). Gemäß dem Grundsatze, welcher als „Prinzip" den Analogien voraufgeht, ist die „Verknüpfung" hier als der Grundbegriff der Kausalität formuliert worden. Und gemäß der Voraussetzung der Substanz ist die „Veränderung" aufgenommen. Die erste Ausgabe war dagegen vom „Geschehen" ausgegangen: „Alles, was geschieht ... setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt." Hier ist ein wichtiger Gedanke formuliert: die Folge setzt ein Voraufgehendes voraus. Darauf beruht die ganze Darlegung.

Dennoch läßt der „Beweis", der in der zweiten Ausgabe hinzugekommen, deutlich erkennen, daß es auf den

Zusammenhang mit der ersten Analogie abgesehen war: diese „hätte auch so ausgedrückt werden können: aller Wechsel (Sukzession der Erscheinungen) ist nur Veränderung“ (ib. Z. 17). Veränderung setzt „dasselbe Subjekt mit zwei entgegengesetzten Bestimmungen als existierend, mithin als beharrend“ voraus (ib. Z. 21). Diese „zwei Zustände“ können jedoch „auf zweierlei Art“ verbunden werden, „so daß der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe“ (S. 226, Z. 6). Immer bleibt der leitende Doppelgedanke: „die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen werden.“ Und: „es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das objektive Verhältnis der einanderfolgenden Erscheinungen unbestimmt“ (ib. Z. 14). Es muß durchaus ein Begriff der synthetischen Einheit sein, der zu bestimmen vermag, welcher dieser Zustände „vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden“ (ib. Z. 19). Sonst bleibt es „Einbildung“ (ib. Z. 27), nicht aber „Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft“ (ib. Z. 2). So lebhaft unterscheidet Kant die „Einbildungskraft“ von der „Einbildung“.

Die Auseinandersetzung orientiert sich wieder an dem idealistischen Begriffe der „Erscheinung“. Man kann „jede Vorstellung ... Objekt nennen: allein was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, ... insofern sie ... ein Objekt bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung“ (S. 227, Z. 1). Nun entsteht das Problem der „Sukzession der Erscheinungen“ gemäß der der „Vorstellungen“. „Das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüt jederzeit sukzessiv erzeugt“ (ib. Z. 10). Nun „soll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukommt“ (ib. Z. 22). Auf die Verbindung kommt es bei der Erscheinung an. Der Unterschied der Erscheinung, als eines Objekts, von der bloßen Vorstellung beruht darauf, daß sie „unter einer Regel steht, welche ... eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht. Dasjenige ... was die Bedingung dieser notwendigen Regel enthält, ist das Objekt“ (S. 228, Z. 14). Diese Bestimmung des Objekts kommt gänzlich mit derjenigen in der transzendentalen Deduktion überein (vgl. oben S. 57. 65).

Die „Möglichkeit des Objekts“ beruht sonach haupt-

sächlich auf dieser „Regel der Zeitfolge", die vorhergehenden Bedingungen sind nur Vorbedingungen. So wird die Wahrnehmung eines „Schiffes", das den Strom hinabtreibt (S. 229, Z. 1), unterschieden von der Wahrnehmung eines „Hauses, das vor mir steht" (S. 227, Z. 27). Da kann ich „von der Spitze desselben anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, ingleichen rechts oder links das Mannigfaltige apprehendieren. In der Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung... diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einanderfolgenden Wahrnehmungen notwendig" (S. 229, Z. 10). So wird die „objektive Folge" von der „subjektiven" unterschieden (ib. Z. 23). Die objektive Folge ist die Verknüpfung des Mannigfaltigen zum Objekt.

Man erkennt hieraus, daß die Folge nur den subjektiven Anlaß bildet; daß sie aber keineswegs die Richtung der Verknüpfung richtig bezeichnet, in welcher das Objekt sich erzeugt. Objektiv geht der Weg nicht von a zu b, sondern vielmehr umgekehrt von b zurück zu a. In diesem Gedanken liegt der Schwerpunkt dieser Begründung der Kausalität. „Nach einer solchen Regel also muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorausgeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und notwendigerweise diese Begebenheit folgt" (S. 230, Z. 1). Ich kann aber doch nicht „von der Begebenheit zurückgehen und dasjenige bestimmen (durch Apprehension), was vorhergeht". Die Apprehension ist an die Folge gebunden. Ich kann daher das, „was folgt", nur „auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht... so daß die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgendeine Bedingung sichere Anweisung gibt" (ib. Z. 12). Es ist somit die Voraussetzung „irgendeines" Vorhergehenden, worauf die Objektivität der Folge beruht, wodurch sie von einem „Spiel der Vorstellungen" (ib. Z. 25) unterschieden wird. „Wenn wir also erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe" (S. 231, Z. 3). Der Autor versäumt nicht, hierin die Originalität seiner Erörterung zu kennzeichnen: „zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkungen" usw. (ib. Z. 17).

Man nehme an, erst „durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten" würde man auf die Kausalität geführt. „Es geht aber hiemit so wie mit anderen reinen Vorstellungen *a priori*..., die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten" (ib. Z. 33). Hier ist das Hineinlegen der zweiten Vorrede deutlich ausgesprochen.

Wiederum wird die objektivierende Kraft dieses Hineinlegens in der Verbindung, der Verknüpfung, der Ordnung expliziert. Aber die Voraussetzung eines Vorhergehenden bildet die Leitlinie. „Sobald ich aber wahrnehme, oder voraus annehme" (S. 233, Z. 11). „Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhältnisse kann sie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird" (ib. Z. 24). Das Gegenwärtige gibt „auf irgendeinen vorhergehenden Zustand Anweisung, als ein obzwar noch unbestimmtes Korrelatum" (ib. Z. 35). Und diese Korrelation wird endlich sogar als „Kontinuität im Zusammenhange der Zeiten" (S. 234, Z. 15) bezeichnet.

Bevor die Anwendungen der Kausalität auf die Grundbegriffe der Physik zur Besprechung kommen, beziehen sich die allernächsten Darlegungen auf die Bedeutung dieser Regel der Verknüpfung für den Begriff des „Daseins" und des „Wirklichen". Und es ist interessant, daß „der Satz vom zureichenden Grunde" (S. 235, Z. 12), den Leibniz als solchen formuliert, hierbei als „der Grund möglicher Erfahrung" gedeutet wird. „Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht, so muß sie ein empirisches Urteil sein, in welchem man sich denkt, daß die Folge... eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze" (ib. Z. 32). Nur so wird die Erkenntnis von einem „subjektiven Spiel meiner Einbildungen" und vom „Traum" unterschieden.

Daher handelt es sich nicht um den „Ablauf", sondern allein um die „Ordnung der Zeit". So wird die Bedenklichkeit gehoben, die in dem Folgenden besteht: „der Satz der Kausalverknüpfung ist in unserer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch beim Gebrauch desselben findet, daß er auch auf ihre Begleitung

passe und Ursache und Wirkung zugleich sein könne" (S. 236, Z. 20). Auch die Zeit wird in diesem Zusammenhange von ihrer psychologischen Bestimmung durch extensive Größen abgelöst, und das ihr eigene methodische Verhältnis zur Dynamik eingesetzt, in welcher die Kausalität das Grundgesetz bildet. „Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein ... Allein ich unterscheide doch beide durch die Zeitverhältnisse der dynamischen Verknüpfung beider" (S. 237, Z. 5—13). So wird die Zeitfolge lediglich zum „empirischen Kriterium" (ib. Z. 18). Und als ein solches wird auch die „Handlung" im Verhältnis zur Substanz bezeichnet (ib. Z. 38, S. 238, Z. 28). Hiernach kommen die Begriffe der „Handlung", der „Veränderung" und der „Akzidenzen" überein.

Indem nun aber so die Kausalität von der psychologischen Sukzession unterschieden und auf die Dynamik orientiert ist, macht sich dabei wieder die Behutsamkeit geltend, die Grenzen der theoretischen Reinheit gegenüber der Fülle der Empirie genau zu bezeichnen. „Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, ... davon haben wir *a priori* nicht den mindesten Begriff. Hiezu wird die Kenntnis wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte" (S. 239, Z. 24). Es ist aber, als ob der Autor bei dieser Zurückhaltung sogleich wieder das Hochgefühl von der objektivierenden Bedeutung seines Apriorismus aussprechen müßte, denn er fährt unmittelbar fort: „oder, welches einerlei ist, gewisser sukzessiven Erscheinungen (als Bewegungen), welche solche Kräfte anzeigen." So beruhen die „bewegenden Kräfte" doch letztlich wieder auf der „Anzeige" von seiten der Erscheinungen, deren Sukzession jedoch uns nicht mehr irremachen kann.

Dennoch ergeht sich die fernere Auseinandersetzung in der Frage: „wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen andern = b übergehe?" Ist es doch die Frage der Synthesis überhaupt. „Zwischen zween Augenblicken ist immer eine Zeit... Also geschieht jeder Übergang aus einem Zustand in den andern in einer Zeit, die zwischen zween Augenblicken enthalten ist... Beide also sind Grenzen

der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes" (S. 240, Z. 11). „Alle Veränderung ist also durch eine kontinuierliche Handlung der Kausalität möglich, welche, sofern sie gleichförmig ist, ein Moment heißt" (ib. Z. 32). Somit wird die Kausalität auf die Kontinuität gegründet. „Das ist nun das Gesetz der Kontinuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist, daß weder die Zeit noch auch die Erscheinung in der Zeit aus Teilen besteht, die die kleinsten sind, und daß doch der Zustand des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Teile, als Elemente, zu seinem zweiten Zustande übergehe" (S. 241, Z. 1). So wird die Frage nach der Möglichkeit des Übergangs von a auf b durch das Gesetz der infinitesimalen Kontinuität unverkennbar beantwortet. „Es ist kein Unterschied des Realen ... der kleinste, und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendliche Grade derselben (ib. Z. 7). Hier ist das Infinitesimale als Inhalt und Wert des Realen und als Sinn der Realität erkennbar gemacht.

Den Abschluß bildet die Betrachtung, welche an die „mißtrauische" Frage geknüpft wird, wie ein solcher Satz „völlig *a priori*" möglich sei (ib. Z. 16). Und die Antwort kehrt wieder den Spieß um. Nicht in der Wahrnehmung selbst liegt die Bestimmung ihres Inhalts, sondern es ist „ein jeder Übergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung". Wodurch aber vollzieht sich diese Erzeugung? Durch „die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Größe durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist" (S. 242, Z. 3). Wiederum also wird der Übergang auf die infinitesimale Erzeugung gegründet. „Hieraus erhellet nun die Möglichkeit, ein Gesetz der Veränderungen ihrer Form nach *a priori* zu erkennen." So heißt es unmittelbar weiter. Und die Antizipation wird jetzt sogar auch in die „Apprehension" hineingetragen; indessen wird schließlich doch in dem „Verstand" die „Bedingung *a priori* der Möglichkeit einer kontinuierlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen ... durch die Reihe von Ursache und Wirkungen" (ib. Z. 16) festgestellt.

Dritte Analogie.

Die erste Ausgabe hatte den Grundsatz als den der „Gemeinschaft" bezeichnet, und in der Formulierung des Satzes das Zugleichsein auf die „durchgängige Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung)" begründet. Die zweite Ausgabe dagegen nennt den Grundsatz den „des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft". Auf das „Zugleichsein" wird das Problem gerichtet und die Lösung desselben auf die „Wechselwirkung", der die „Gemeinschaft" gleichgestellt wird, nicht aber umgekehrt. Und so ist auch die Formulierung verändert. Während die erste Ausgabe sagte: „alle Substanzen, sofern sie zugleich sind", heißt es in der zweiten Ausgabe: „sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung".

Drei Punkte sind hier zu beachten: 1. die „durchgängige Wechselwirkung", 2. die Beziehung des „Zugleich" auf die „Wahrnehmung" und 3. auf den „Raum". Der „Beweis", in der zweiten Ausgabe hinzugekommen, macht diese Momente geltend. Zuerst wird das Zugleich durch „wechselseitig folgen" (S. 243, Z. 3) erklärt. Dabei wird es „in derselben Zeit" gefaßt. Die „wechselseitige Folge" kann aber in der Zeit objektiv nicht bestimmt werden, nicht einmal die Folge überhaupt. Diese „Bestimmung" gehört in „das Verhältnis des Einflusses" (ib. Z. 32). Hier tritt der „Einfluß" ein, der bei der Kausalität gänzlich vermieden war. Und am Schluß wird das Zugleichsein „im Raume" (S. 244, Z. 2) hervorgehoben. Der Raum wird somit zur Voraussetzung der Wechselwirkung.

Die Auseinandersetzung beginnt mit dieser Hinweisung auf einen völlig leeren Raum" (ib. Z. 27). Wenn die Substanzen „isoliert" wären, und nicht „wechselseitig Einflüsse" (ib. Z. 22) empfangen könnten, so würde das Zugleichsein „kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung sein". „Also muß jede Substanz ... die Kausalität gewisser Bestimmungen in der andern und zugleich die Wirkungen von der Kausalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft ... stehen". Indem also für das Zugleichsein von der Zeit, in welcher

selbst es nicht wahrgenommen werden kann, auf den Raum rekurriert wird, bleibt es doch nicht an diesem hängen. Das „Nebeneinander", obwohl es ein „Beisammen" ist, ist doch noch nicht ein „Zugleich". Hier tritt die Bedingung der Kausalität dazwischen, von welcher die Bestimmung der Zeitstelle bedingt ist.

Indessen eine Mehrheit von Zeitstellen bleibt doch immer auch das Nebeneinander. Daher ist dies das Neue und der tiefe Gehalt dieses Grundsatzes: daß das „Beisammen" des Raumes, um als „Zugleichsein" bestimmbar zu werden, der „dynamischen Gemeinschaft" bedarf, „ohne welche selbst die lokale (communio spatii) niemals empirisch erkannt werden könnte" (S. 245, Z. 21). Und wiederum ist hier der Hinweis auf „die kontinuierlichen Einflüsse in allen Stellen des Raumes" (ib. Z. 24) zu beachten. Auf das „Licht" wird hingewiesen, welches „eine mittelbare Gemeinschaft" „zwischen unserem Auge und den Weltkörpern" bewirkt. Es muß „allerwärts Materie die Wahrnehmung" möglich machen, es kann „diese nur vermittelst ihres wechselseitigen Einflusses ihr Zugleichsein" (S. 245, Z. 32) dartun. Es soll der „leere Raum damit nicht widerlegt" werden, „denn der mag immer sein", wo „keine empirische Erkenntnis des Zugleichseins stattfindet" (S. 246, Z. 5). So wird die „*communio*" auf das „*commercium*" begründet. Und dieses wird „als reale Gemeinschaft" (ib. Z. 27) bezeichnet.

In dem folgenden Überblick über die drei Analogien heißt es: „diese Einheit der Zeitbestimmung ist durch und durch dynamisch" (S. 247, Z. 6). „Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit ... dar" (ib. Z. 26). Und es handelt sich in ihnen um das Verhältnis der Zeit (sofern sie alles Dasein in sich begreift) zur Einheit der Apperzeption, „die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann" (ib. Z. 29). Hier sind alle Bedingungen zusammengefaßt: die „Zeit", die „Apperzeption" und die „Synthesis nach Regeln". So wird die „Möglichkeit der Erfahrung" begründet, als das „Dritte" bezeichnet (S. 248, Z. 19), „dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperzeption aller Erscheinungen besteht". Es ist der echte Sinn eines Tertium, auf welches alle Gegenstände der Erkenntnis bezogen, und

in welchem sie begründet werden müssen. Daher weist Kant auch hier auf den „Satz des zureichenden Grundes“ hin, von dem „so oft, aber immer vergeblich ein Beweis ist versucht worden“ (ib. Z. 31). Es sei geschehen in dem „Wahne“, „in Ermangelung dieser Methode“ synthetische Sätze „dogmatisch beweisen zu wollen“.

4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Auch der Terminus des „Postulates“ ist dem mathematischen Sprachgebrauche entnommen, in dem er „Aufgaben“ bedeutet. Diese „Grundsätze der Modalität“ sind „nichts weiter als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauch“ (S. 250, Z. 8). Der Hinweis auf den „empirischen Gebrauch“ befreit diese Postulate von dem Verdachte, als ob sie nicht synthetische Grundsätze wären, weil sie nur „Erklärungen von Begriffen“ seien. Allerdings können sie „den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“ (S. 249, Z. 17). Aber bei diesem „Verhältnis“ kommt es eben auf den „empirischen Gebrauch“ an. Es wird dabei wiederum auf den „Verstand“, die „Urteilskraft“ und die „Vernunft“ hingewiesen (S. 250, Z. 3). Indessen ist es die „empirische Urteilskraft“, auf welche dabei rekurriert wird. Sie bezeichnet ein neues Problem.

1. Das Postulat der Möglichkeit.

„Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.“ Das Mögliche muß „mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimmen“ (S. 250, Z. 20). Diese ist zugleich „die objektive Form der Erfahrung überhaupt“, denn die „Synthesis“, auf der sie beruht, ist die des „Gegenstandes“. Daß „kein Widerspruch“ in ihm enthalten sein dürfe, ist nur eine analytische Bedingung, die hier als „logische“ (ib. Z. 40) bezeichnet wird; über sie hinaus geht die Forderung der synthetischen Möglichkeit, als des „synthetischen Gruundsatzes“, nicht nur mit Bezug auf die formale Bedingung der Anschauung,

sondern ebensosehr auf die des Begriffs als des synthetischen Begriffs.

In der Darlegung des „ausgebreiteten Nutzens und Einflusses“ (S. 251, Z. 15) dieser Möglichkeit findet sich das interessante, genau richtige Wort: „Objektive Realität, d. i. ihre transzendentale Wahrheit“ (ib. Z. 37). Hier ist richtig die „objektive Realität“ als die „transzendentale“ gedacht. Und ebenso wird hier auch unmittelbar darauf das mißverständliche Wort: „unabhängig von der Erfahrung“ sachgemäß eingeschränkt: „aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt.“ Im Folgenden sind die Beispiele einleuchtend, daß man sich nicht „gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften“ machen dürfe. Sie wären „gedichtete Begriffe“, bei denen die Erfahrung nicht „Lehrerin“ gewesen (S. 252, Z. 2). Also kein „Mittelding zwischen Materie und denkenden Wesen“ (ib. Z. 20) „oder eine besondere Grundkraft unseres Gemüts, das Künftige zum voraus anzuschauen ... oder endlich ein Vermögen desselben, mit anderen Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen“. Das sind „willkürliche Gedankenverbindungen“, ohne Anspruch auf objektive Möglichkeit.

Es folgt darauf die Erörterung des Einwands von der „Möglichkeit eines Triangels“, dem wir doch in der „Konstruktion“ „einen Gegenstand geben“ (S. 253, Z. 10). Indessen würde auch er „immer nur ein Produkt der Einbildung bleiben“, wenn er nicht ein solches vielmehr der „Einbildungskraft“ würde (ib. Z. 12, 20). Der Sinn dieser aber ist, wie wir wissen: die Einheitlichkeit der Synthesis in der mathematischen Anschauung und in der physikalischen Wahrnehmung zu vertreten (vgl. oben S. 59 ff., 63, 67 f.). Diesen Gedanken verbürgt der Grundsatz der extensiven Größe.

2. Das Postulat der Wirklichkeit.

„Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.“ Der „Zusammenhang“ allein, der mit der Empfindung für die Wirklichkeit gefordert wird, weist wiederum schon auf den Gedanken zurück, daß das „Dasein“ nicht an sich wahr-

genommen werden kann. Ebensowenig als „in dem bloßen Begriffe eines Dinges“ (S. 254, Z. 11) das Dasein liegen kann, ebensowenig liegt es auch in der Empfindung. Der Begriff kann noch so vollständig sein, sein Gegenstand braucht darum nicht „gegeben“ zu sein. Wenn es nun auch heißt: „die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit“ (ib. Z. 21), so bezieht sich dies nicht auf die einzelne Wahrnehmung, sondern lediglich auf die Stoffquelle, die sie bildet, also nur auf die Forderung des Zusammenhangs mit ihr. Denn unmittelbar weiter heißt es: „man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und also komparativ *a priori* (es ist dies eben nicht das echte transzendentale *a priori*) „das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach den Grundsätzen ... zusammenhängt“. Es liegt alsdann „in der Reihe möglicher Wahrnehmungen“ (ib. Z. 32). Als Beispiel steht die „magnetische Materie“, die ohne „unmittelbare Wahrnehmung“ bleibt wegen der „Grobheit“ unserer Sinne.

Widerlegung des Idealismus.

Der Idealismus („ich verstehe den materialen“) (S. 255, Z. 18) — also nicht vom transzendentalen ist hier die Rede — wird geschieden in den „problematischen“ des Cartesius und den „dogmatischen“ des Berkeley. Vom ersteren wird gesagt, daß er nur „eine empirische Behauptung, nämlich: ‚ich bin‘ für ungezweifelt erklärt“ (ib. Z. 23). So hat es Descartes freilich nicht gemeint; aber sein „*cogito*“ hat für Kant nicht die Präzision von der ihm eigenen „Einheit des Bewußtseins“. Und darauf gründet sich seine „Widerlegung“. Der Vorzug Descartes' vor Berkeley besteht darin, daß er nicht den Raum mit den Dingen für „unmöglich“ und „für bloße Einbildungen erklärt“ (ib. Z. 27), sondern nur den „Beweis durch unmittelbare Erfahrung“ bestreitet (S. 256, Z. 6). Diesen „Beweis“ will der „Lehrsatz“ erbringen: „das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir.“ Man könnte einwenden, daß „das Bewußtsein meines eigenen Daseins“ der empirischen Bestimmung nicht be-

dürfe. Indessen widerspräche dieser Einwand den Grundlehren der transzendentalen Ästhetik. Und so ist auch die Aufnahme dieser Bestimmung in das „Ich denke“ Descartes' keine beabsichtigte Abschwächung.

In diesem Zusammenhange mit seinen terminologischen Dispositionen baut sich der „Beweis“ auf. „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt“ (S. 256, Z. 21). Das „Beharrliche“, welches durch die Zeitbestimmung „vorausgesetzt“ wird, „kann nicht etwas in mir sein“. Also ist seine Wahrnehmung „nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich“ (ib. Z. 25). Das ist eben der Unterschied zwischen der „Vorstellung“ und der „Wahrnehmung“, daß diese auf die Synthesis und ihre Einheit gegründet ist, mithin auf Denken und synthetische Erkenntnis. Also ist „das Bewußtsein meines eigenen Daseins zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins äußerer Dinge außer mir“ (S. 257, Z. 1). Nicht das eigene Dasein, sondern das äußerer Dinge ist „unmittelbares Bewußtsein“.

So führt die Anmerkung 1 aus, daß dem Idealismus sein Spiel „umgekehrt vergolten wird“ (ib. Z. 5). Nicht die innere Erfahrung ist die einzige unmittelbare“, sondern „hier wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei“ (ib. Z. 14). „Bewiesen“ wird es, „nicht vorausgesetzt“ (Anm.). Und die Anm. enthält am Schluß ein interessantes Beispiel für die lebendig wirksame Unterscheidung zwischen „Einbildung“ und „Einbildungskraft“: „denn sich auch einen äußeren Sinn bloß einzubilden, würde das Anschauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft bestimmt werden soll, selbst vernichten.“

Anm. 2 weist auf den Zusammenhang dieser Unmittelbarkeit mit den physikalischen Verhältnissen und Voraussetzungen hin, also auf die „Bewegung“ und die „Materie“. Dagegen „das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloße intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit des denkenden Subjekts“ (S. 258, Z. 19). Es fehlt mithin der Zusammenhang zwischen dem Ich und der Anschauung.

In der Anm. 3 wird zur Unterscheidung der „Er-

fahrung" von der „Einbildung" die „Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung" (S. 259, Z. 4) gefordert. In dieser Richtung hat sich auch die zweite Vorrede über diese „Widerlegung des psychologischen Idealismus", wie er hier genannt wird (S. 42, Anm.) ausgesprochen. Er sei nicht „unschuldig", sondern „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft". Es findet sich dabei auch der Gebrauch des Wortes „Glauben" für „das Dasein von Dingen außer uns". Zurückgewiesen wird der Einwand, daß es doch immer nur „meine Vorstellung äußerer Dinge" sei. „Allein ich bin mir meines Daseins in der Zeit... bewußt, und dieses ist mehr, als bloß mir meiner Vorstellung bewußt zu sein". Die Dinge außer mir sind „mit meiner Existenz verbunden". Beide bilden „nur eine einzige Erfahrung". Hier ist indessen der Unterschied zwischen „Einbildung" und „Einbildungskraft" nicht immer scharf aufrechterhalten.

3. Das Postulat der Notwendigkeit.

„Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, (existiert) notwendig." Die Notwendigkeit wird somit auf die „Existenz", auf das „Dasein" bezogen. Aber es ist der „Zusammenhang", der selbst nur für das Wirkliche mit der Empfindung gefordert war, der nunmehr auch nur mit dem „Wirklichen" gefordert wird. Was sind das aber für „allgemeine Bedingungen der Erfahrung", nach denen dieser „Zusammenhang bestimmt" werden soll? Die „synthetischen Grundsätze" können es nicht sein, denn nach ihnen muß schon das Wirkliche zur Bestimmung kommen. Sie werden in der folgenden Darlegung die „allgemeinen Gesetze der Erfahrung genannt" (S. 259, Z. 20). Und als solche sind sie die „empirischen Gesetze der Kausalität" (ib. Z. 28). Der Ausdruck „empirisch" bedeutet jedoch hier nur die „besonderen Naturgesetze"; denn „das Kriterium der Notwendigkeit liegt lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung" (ib. Z. 29). Sie gehören mithin zu dem dynamischen Gesetze der Kausalität" (S. 260, Z. 11). In diesem strengen und schlichten Sinne ist „notwendig" nur „hypothetisch notwendig" (ib. Z. 15).

So werden die Sätze, welche „alle Lücke oder Kluft“ („hiatus“), „allen Absprung“ („saltus“), „ein blindes Ohngefähr“ („casus“), eine nicht „bedingte“ Notwendigkeit („fatum“) ausschließen, beleuchtet. Es gibt nur „den Inbegriff und den Kontext einer einzigen Erfahrung“ (S. 261, Z. 36). „Ob das Feld der Möglichkeit größer sei, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum größer, als die Menge desjenigen, was notwendig ist, das sind artige Fragen“ (ib. Z. 29). Es hat den Anschein, als ob zum Möglichen noch etwas hinzukäme. „Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich“ (S. 262, Z. 34). Umgekehrt heißt es auch: „Was unter Bedingungen, die selbst bloß möglich sind, allein möglich ist, ist es nicht in aller Absicht. In dieser aber wird die Frage genommen, wenn man wissen will, ob die Möglichkeit der Dinge sich weiter erstreckt als Frfahrung reichen kann“ (S. 263, Z. 12). Es gibt somit keine „absolute“ Möglichkeit (ib. Z. 21).

Zum Schlusse wird nach dem Hinweis auf den mathematischen Sprachgebrauch für den Ausdruck „Postulat“ der Unterschied dieser „Grundsätze der Modalität“ von den übrigen Grundsätzen dahin bestimmt, daß sie „nur subjektiv“ (S. 264, Z. 24) seien. Sie sagen also „von einem Begriffe nichts anderes als die Handlung des Erkenntnisvermögens, dadurch er erzeugt wird“ (ib. Z. 36). Mit diesem „Erzeugen“ aber wird die „Subjektivität“ von dem falschen Sinne befreit, der einem synthetischen Grundsatze nicht beiwohnen kann. Nur der „Inhalt“ dieser Begriffe wird nicht vermehrt, sondern allein der „empirische Gebrauch“ wird entfaltet und unterschieden.

Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze.

Sie ist in der 2. Ausg. hinzugekommen. Sie geht von dem „sehr Bemerkenswürdigen“ aus (S. 265, S. 14), daß zur Möglichkeit eines Dinges die bloße Kategorie nicht genüge, sondern daß wir „immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen“. Das ist gewiß keine neue Einsicht, oder auch nur Erinnerung. Die ganze Auseinandersetzung

ist nur charakteristisch für diese Grundrichtung, in welcher der Autor sich noch zu befestigen angetrieben scheint. Zu achten ist vornehmlich aber auf die hierbei besonders auffällige Zweideutigkeit im Gebrauch der Anschauung, die sogar als „empirische Anschauung“ (S. 266, Z. 35) hier bezeichnet wird. Die Opposition richtet sich immer gegen den „bloßen Begriff“, gegen das Analytische, das übrigens hier nicht genannt wird. Und wenn die Anschauung nicht als „reine“ hier distinguiert wird, so kennen wir die durchgängige Tendenz dabei: den Zusammenhang von Mathematik und Physik als unverbrüchlich und unzweifelhaft hinzustellen. Die „empirische Anschauung“ bedeutet demnach hier die Anführung der Erfahrung. In dieser Richtung entsteht auch hier die Unterscheidung zwischen dem „Zufälligen“, welches „die Möglichkeit des Gedankens vom Gegenteil“ (S. 267, Z. 6) einschließt, oder dem Zufälligen der „Modalität“, „dessen Nichtsein sich denken läßt“, und dem der „Relation“, „das nur als Folge . . . existieren kann“ (S. 266, Z. 41). Die Kausalität soll „nur als Prinzip der Erfahrung“ (ib. Z. 33), mithin der Physik gedacht werden.

Daher wird es hier als „noch merkwürdiger“ bezeichnet (S. 267, Z. 14), daß wir für die objektive Realität der Kategorien „immer äußerer Anschauungen bedürfen“ (ib. Z. 18). Aber gerade dabei zeigt es sich deutlich, daß nur die „reine Anschauung“ gemeint ist, für die Substanz „eine Anschauung im Raume“ (ib. Z. 23), für die Kausalität eine Anschauung „der Bewegung eines Punktes im Raume“ (S. 268, Z. 12). Und wiederum wird gegen das Vorurteil des Idealismus von der Unmittelbarkeit des Ich darauf hingewiesen, daß wir selbst „die sukzessive Existenz unser selbst in verschiedenem Zustande durch äußere Anschauung uns faßlich machen“ (S. 268, Z. 20).

Für die „Gemeinschaft“ wird demzufolge gegen „Leibniz“ bemerkt, daß er, weil er sie allein durch den Verstand denkt, „eine Gottheit zur Vermittlung brauchte“ (ib. Z. 40). Und dabei kommt eine neue glückliche Fassung für den Zusammenhang von mathematischer Anschauung und Physik zum Vorschein. „Denn dieser (sc. der Raum) enthält schon *a priori* formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen . . .

in sich" (S. 269, Z. 8). Hier erscheint sonach der Raum nicht nur schlechthin als Bedingung der Kausalität, sondern er enthält diese Bedingung schon „in sich". Hier ist der innerliche methodische Zusammenhang zu einem glücklichen Ausdruck gekommen.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena.

Nach einer stilistisch anmutigen Einleitung, in welcher das „Land des reinen Verstandes" als eine „Insel", umgeben von einem „Ozean" des „Scheins", beschrieben wird, kommt ein neuer Überblick über die „Quellen" der Erkenntnis, der sich erweitert zu dem über die „Grenzen" derselben (S. 272, Z. 8. 17). Wiederum geht die Erwägung von der Übereinstimmung zwischen Mathematik und Physik aus, und somit von der Abzielung der „reinen" Anschauung auf die „empirische" (S. 273, Z. 3). Dabei findet sich auch der bei dem „Grundsatz der extensiven Größe" vermißte Satz: „der Begriff der Größe sucht ... seine Haltung und Sinn in der Zahl" (ib. Z. 32).

Es tritt ferner hierbei wieder die Frage von der „Definition der Kategorien" auf. Und die „reale" Definition derselben wird gegenüber einer Explikation in der 1. Ausgabe nunmehr in der 2. Ausgabe durch die bündige Fassung: „die Möglichkeit ihres Objekts" (S. 274, Z. 6) erledigt. Daß die Kategorien ohne die Anschauung „ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würden" (S. 273, Z. 27), wird wiederum an den Grundsätzen erläutert. Vorher schon war dies durch den glücklichen Ausdruck bestimmt: sie „enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung" (S. 271, Z. 11). In der 1. Ausgabe wird nochmals das Bedenken wegen der Definition der Kategorien erörtert. Dabei findet sich der Ausdruck, sie seien „nichts anderes als Vorstellungen der Dinge überhaupt" (S. 278, Anm.), sie haben „gar keine Beziehung auf irgendein bestimmtes Objekt, können also keines definieren".

Hiermit sind die „Dinge überhaupt" auf den Plan getreten. Sie treten den „Erscheinungen" und den „Gegen-

ständen der Erfahrung" entgegen. Von „Dingen überhaupt" handelt „der stolze Name einer Ontologie" (S. 278, Z. 10), die transzendentale Analytik dagegen hat „dieses wichtige Resultat, daß ... was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann" (ib. Z. 2). So treten nunmehr die Begriffe „Erscheinung" und „Gegenstand der Erfahrung" in klarer Methodik zusammen: die Erscheinung ist die Grundbedingung, daher kann sie an die Stelle des „Gegenstand's" treten.

Es entsteht jetzt nur die Frage nach der Möglichkeit von „Dingen überhaupt", oder vielmehr sie scheint gar nicht mehr entstehen zu können, sie scheint abgeschnitten und erledigt zu sein. Denn wenn den Kategorien auch an und für sich selbst „eine transzendentale Bedeutung" (S. 279, Z. 34) nicht abzusprechen sein mag, — hiermit spinnt sich ein neues Problem an — so sind sie doch „von keinem transzendentalen Gebrauch". Hier ist das Grundwort transzendental in doppeltem Sinne gebraucht. Nur durch den „Gebrauch" kann sich die „Bedeutung" als transzendental bewähren und beglaubigen. Wenn dieser jedoch, wie es unmittelbar weiter heißt, „an sich selbst unmöglich ist", so wird auch die transzendentale „Bedeutung" hinfällig. Offenbar also ist bei der „Bedeutung" der neue Sinn des Begriffes in Kraft, bei dem „Gebrauche" hingegen der alte.

Die 1. Ausgabe führt hier nun die Unterscheidung der „*Phänomena*" und der „*Noumena (Intelligibilia)*" ein. Dabei läuft der Ausdruck unter: „daß der durch die transzendentale Ästhetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen schon von selbst die objektive Realität der *Noumenorum* an die Hand gebe" (S. 280, Anm.). Indessen kann dieser Gedanke gar nicht mehr aufsteigen: die Einschränkung entscheidet über jene „objektive Realität". Es ist auch nur eine stilistische Wendung: „nun sollte man denken", die nur ihrer Zurückweisung wegen auftritt. In dieser Richtung bewegt sich indessen diese ganze Auseinandersetzung. „Denn wenn uns die Sinne etwas bloß vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding ... sein." Aus diesem Gedanken heraus entstände sonach die Möglichkeit einer Erkenntnis, „welche allein schlechthin objektive Realität hat,

dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind", nicht, „wie sie erscheinen". Damit entsteht entgegen der Erfahrung „gleichsam eine Welt im Geiste" (S. 281, Anm.). „Aber dieses Etwas ist insofern nur das transzendentale Objekt. Dieses bedeutet ein Etwas = X, wovon wir gar nichts wissen ... sondern welches nur als ein Korrelatum ... dienen kann ... Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst. Dieses „transzendentale Objekt", der „Begriff von Etwas überhaupt" wird nun aber eben durch diese Kategorien vermittelst der Anschauung zum Objekt bestimmt. Dies besagt der folgende kurze mit „eben um deswillen" beginnende Absatz.

Allerdings, so argumentiert der nächste Absatz weiter, schränkt auch der Verstand seinerseits die „Bedingung der Sinnlichkeit" ein, wie denn das „Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt" usw. (S. 282, Anm.). Jetzt aber beginnt mit dem nächsten Absatze die Zurückweisung. „Hieraus entspringt nun der Begriff von einem *Noumenon*, der aber gar nicht positiv ist ... sondern nur das Denken von etwas überhaupt bedeutet." Von einer objektiven Realität kann da also nicht die Rede sein. „Das Objekt", so beginnt der vierte Absatz, „worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transzendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt. Dieses kann nicht das *Noumenon* heißen; ... ich kann ihn durch keine Kategorie denken" (S. 283, Anm.). Mithin ist die Forderung eines *Noumenon* als eine „Illusion" nachgewiesen. Es würde, als ein transzendentales Objekt, vielmehr nur der „Gedanke", nicht der „Begriff von etwas überhaupt" sein können, und ein solches nicht positives *Noumenon* kann nicht „*Noumenon* heißen". Es muß daher die Frage entstehen, ob überhaupt diese Unterscheidung einen zulässigen Sinn hat.

Diese vier Absätze hat die 2. Ausgabe gestrichen, und an ihre Stelle ebenfalls vier Absätze zugefügt. Im ersten derselben ist zu beachten, wie am Schlusse die *Noumena* neben die *Phänomena* in der abgeschwächten Forderung auftreten: daß wir sie „jenen gleichsam gegenüberstellen" (S. 283, Z. 3). Im zweiten Absatz wird so-

dann aus der ersten Fassung der Unterschied von „etwas überhaupt“ und einem „bestimmten Objekt“ dahin präzisiert: daß an die Stelle des „Gegenstands“ das „Verstandeswesen“ tritt. Der Verstand werde verleitet, „den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt ... für einen bestimmten Begriff von einem Wesen ... zu halten“ (S. 284, Z. 12). Und nunmehr bringen die folgenden Absätze für den Begriff des *Noumenon* die Unterscheidung zwischen „positiver“ und „negativer Bedeutung“, während die 1. Ausgabe nur eine ablehnende Bedeutung enthielt.

In „positiver“ Bedeutung wäre das *Noumenon* „ein Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung“ (ib. Z. 22), also einer intellektuellen, „von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können“. In „negativer“ Bedeutung dagegen ist das *Noumenon* „ein Ding“, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist“ (ib. Z. 18). Und nunmehr heißt es: „die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den *Noumenen* im negativen Verstande“ (ib. Z. 27). Und wenn es dabei noch heißt, daß der Verstand sie „als Ding an sich selbst denken muß“, so liegt der Nachdruck auf dem „Denken“, welches ohne die sinnliche Anwendung leer bleibt. Daher wird auch der Unterschied zwischen „Bedeutung“ und „Gebrauch“ nunmehr aufgehoben: „da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf“ (S. 285, Z. 2). Der Ausdruck der „korrespondierenden Anschauung“ tritt hier ein, und der der „Grenze der Erfahrung“ tritt in Kraft.

Die „Grenze“ wird sogleich aber im „positiven“ Sinne genommen. „Ich nenne einen Begriff problematisch, ... der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt“ (S. 286, Z. 9). Er darf „keinen Widerspruch“ enthalten, und er hat „keine objektive Realität“, aber er leistet Begrenzung, darauf beruht seine Befugnis als „problematischer“ Begriff. Ein solcher Begriff ist der des *Noumenon*. „Der Begriff eines *Noumenon* ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuschränken und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet“ (S. 286, Z. 35). Der „Zusammen-

hang“ und die „Begrenzung“ ist aber dadurch noch nicht hinreichend aufgeklärt. Im nächsten Absatz geht die Erörterung dahin weiter, daß dieser „problematische“ Begriff „nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich“ sei (S. 287, Z. 19). „Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand“, sondern es bleibt schließlich bei einem „unbekannten etwas“ (ib. Z. 35).

Der folgende Absatz knüpft an den „Gebrauch der Ausdrücke eines *mundi sensibilis* und *intelligibilis*“ „in den Schriften der Neueren“ an. Der Autor scheint diesen Titel seiner eigenen Schrift vom Jahre 1770 hier erläutern und von der Verurteilung jenes Unterschiedes ausnehmen zu wollen. „Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transzendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich, wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhang der Erscheinungen müssen vorgestellt werden“ (S. 288, Z. 29). „Transzendental“ bedeutet hier also nicht den neuen Begriff: zum Überflusse findet sich wenige Zeilen darauf dazu die Parenthese („außerordentlich“). Die Konjektur „außersinnlich“ dürfte, wenn sie dem Sprachgebrauche entspräche, übrigens auch der echten Bedeutung des Transzendentalen gar nicht gemäß sein.

Dagegen schwankt das Transzendentale in den entgegengesetzten Bedeutungen und ihren Übergängen. So findet sich im nächsten Absatz „vermeintlich transzendental“ (S. 289, Z. 29). Die Auseinandersetzung schließt damit: „so ist denn der Begriff reiner, bloß intelligibler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung ... und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offen läßt, dient nur wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken“ (S. 290, Z. 7). Sollte es jedoch dabei verbleiben müssen, so könnte die „Einschränkung“ nicht vielmehr eine „Begrenzung“ sein. Es bliebe alsdann nur bei der „negativen“ Bedeutung des *Noumenon* und es würde nicht zur „problematischen“ Bedeutung des „Grenzbegriffs“ kommen.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Der Abschnitt ist als „Anhang" bezeichnet, und er ist in der Tat in der Hauptsache nur eine historische Auseinandersetzung mit Leibniz. Man darf daher in diesem Abschnitt auch die historische Selbstcharakteristik Kants erkennen und die authentische Darlegung seiner methodischen Disposition. Während er selber in der „Einleitung" zur „transzendentalen Ästhetik" den Gedanken ausspricht, daß „Sinnlichkeit" und „Verstand" „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen", so wird er aus der Opposition gegen Leibniz zu der Annahme und Durchführung einer starren Differenz zwischen beiden getrieben. Der vorliegende Abschnitt soll nun den Vorteil dieser Ansicht dartun. „Reflexion" oder „Überlegung" ist die „Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören" (S. 291, Z. 16). Bei dieser Unterscheidung aber handelt es sich nicht um die Begriffe, als bloße Gedanken, sondern die Überlegung ist eine transzendentale, wie es denn schon durch die Alternative: Sinnlichkeit oder Verstand gegeben ist, daß es sich um „Gegenstände der Erfahrung" handeln muß.

Die Komplikation dieser Gedankenrichtung beginnt nun aber mit dem Satze: „das Verhältnis aber" (ib. Z. 25). Hier wird auf den „Gemütszustand" zurückgegangen, von welchem der erste Satz ausgegangen war (S. 290, Z. 25). Vier Verhältnisse werden unterschieden, in denen „die Begriffe in einem Gemütszustand zueinander gehören können" (S. 291, Z. 25). Diese Verhältnisse sind diejenigen „gegebener Vorstellungen zu einer oder der andern Erkenntnisart" (S. 292, Z. 19). Hier darf man an dem Ausdruck nicht irrewerden: es handelt sich um Sinnlichkeit und Verstand, und beide heißen Erkenntnisarten, obwohl sie nur Erkenntnismittel sind und erst in ihrer Verbindung die Erkenntnis ausmachen. Der Ausdruck Erkenntnisart soll hier nur das einseitige Mittel bezeichnen; die „Reflexion" soll ja gerade dieses Verhältnis zur Unterscheidung bringen und daraus für die Begriffe selbst „ihr Verhältnis unter einander allein bestimmen können". Für den richtigen Sinn und Gebrauch dieser vier Verhältnisse im Bewußtsein ist diese Überlegung entscheidend.

1. Einerleiheit und Verschiedenheit

ist das erste dieser Verhältnisse. Man kann sagen, schon an diesen Grundbegriffen des Verhältnisses tue sich der Unterschied von „allgemeiner Logik“ und „transzendentaler“, von „analytischen“ und „synthetischen Urteilen“ auf. Wenn Begriffe dieselben „inneren Bestimmungen“ haben (S. 293, Z. 15), so sind sie einerlei: „nur ein Ding“. Hiernach kann es fraglich werden, ob überhaupt die Begriffe der „Vielheit“, also der Zahl bei den Begriffen der „Dinge an sich selbst“ entstehen können; und daraus würde sogleich die Frage zur Auflösung sich umkehren, daß die Entstehung des Zahlbegriffes neben dem der logischen Identität den bloßen Begriff sogleich nötige, zu dem des Gegenstandes der Erfahrung auszuwachsen. Wenn der Gegenstand nicht bloß ein solcher des reinen Verstandes, sondern Erscheinung ist, so „ist doch die Verschiedenheit der Örter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit“ (ib. Z. 22). Der Gedanke ist gerichtet gegen Leibniz' „Satz des nicht zu Unterscheidenden“ (ib. Z. 34). „Die Vielheit und numerische Verschiedenheit“ wird hier auf den „Raum“ begründet, dessen Teile außer einander sind; „und dieses muß daher von allem, was in den mancherlei Stellen des Raumes zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonsten auch ähnlich und gleich sein mag“ (S. 293, Z. 39).

2. Einstimmung und Widerstreit

ist das zweite Verhältnis. Hier handelt es sich um den Unterschied der bloß logischen Bedeutung der „Realität“ als Bejahung und ihrer Bedeutung als des „Realen in der Erscheinung“. Es ist das Thema der vorkritischen Schrift über die „negativen Größen“, welches hier zur Anwendung kommt. Es können „zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, sofern sie einen Punkt in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen oder drücken, ... die Wage halten“ (ib. Z. 20). Zwischen Realitäten des reinen Verstandes läßt sich ein solcher Widerstreit, ein „Verhältnis, da sie in einem Subjekt verbunden einander ihre Folgen aufheben“ nicht denken (ib. Z. 14).

3. Das Innere und Äußere

bildet das dritte Verhältnis. Wie schon bei der „Einerleiheit", zeigt sich unter diesem Titel die Isoliertheit des bloßen Begriffs; sein „Inneres" ist nur und lediglich er selbst. Bei dem Gegenstande der Physik hingegen lösen sich sofort die „inneren Bestimmungen" in „Verhältnisse" auf, und zwar zunächst in die des „Raumes". Er ist also „ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen" (ib. Z. 31). „Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte." „Allein was kann ich mir für innere Akcidenzen denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet." Der innere Sinn aber steht im Verhältnis zum äußeren Sinne. Der Gedanke ist gegen die „Monaden", als „einfache Subjekte mit Vorstellungskräften begabt", gerichtet (S. 295, Z. 13). Das „Einfache" geht gegen die „Zusammensetzung", weil gegen die „äußere Relation". Mit „Vorstellung" aber habe Leibniz die Monaden begaben können und müssen, weil ihm für die „inneren Bestimmungen", die er allein zuließ, nichts anderes blieb als „was entweder selbst ein Denken oder mit diesem analogisch ist" (ib. Z. 7). So zeigt sich hier das Äußere der Raumanschauung als eine Erweiterung des Horizonts vom Innern.

4. Materie und Form

sind das vierte Verhältnis. Sie sind die allgemeinst gebrauchten Begriffe der Logik und Metaphysik. Sie bezeichnen „das Bestimmbare" und die „Bestimmung" (ib. Z. 19), oder „das Allgemeine" und „den spezifischen Unterschied" (ib. Z. 23). Die Form wird für die Bestandstücke des Wesens zur „wesentlichen Form" (ib. Z. 30). Andererseits entsteht auch die „unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit". Und hierbei adaptiert sich auch in höchst charakteristischer Weise der Terminus des „Gebens", welcher sonst nur mit der Sinnlichkeit verbunden wird. „Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können" (ib. Z. 35). Die „Materie aller Möglichkeit" ist nur im Begriffe gegeben.

Wiederum wendet sich der Gedanke, und hier ja ursprünglich, gegen Leibniz, in dessen „Monade" diese Art von Materie und zwar „innerlich" mit einer „Vor-

stellungskraft", was hier wiederholt wird (ib. Z. 40), der Form vorhergeht. Jetzt wird die Pointe gegen Leibniz auch so gekehrt, daß „die Form der Anschauung ... vor aller Materie (den Empfindungen)" vorhergehe (S. 296, Z. 14); während freilich die Materie bei Leibniz, als „die Materie aller Möglichkeit" keineswegs die der Empfindungen ist. Aus dem Satze, welcher folgt: „der Intellektualphilosoph konnte es nicht leiden" merkt man unverkennbar die Absicht, den Intellektualismus dadurch zu widerlegen, daß er, bei Ablehnung der Form der Sinnlichkeit, zu der Grundannahme der sinnlichen Materie gezwungen wird.

Die Entscheidung über dieses historische Urteil liegt jedoch bei der Realität und ihrer Bedeutung innerhalb der infinitesimalen Zahl. — In der Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe wird „die Anweisung" zu dieser Reflexion als „transzendentale Topik" bezeichnet (S. 297, Z. 3). In Ermangelung derselben „errichtete der berühmte Leibnitz ein intellektuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen" usw. (S. 298, Z. 5). „Die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart und kein besonderer Quell der Vorstellungen" (ib. Z. 23). „Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst." Kant stellt hier sogar Leibniz mit Locke zusammen und sagt von beiden: „ein jeder dieser großen Männer" (ib. Z. 40). Der Satz des nicht zu Unterscheidenden ist „kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel oder Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe" (S. 299, Z. 35).

2. Den Satz, „daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten", habe zwar „Herr von Leibnitz ... nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes" angekündigt (S. 300, Z. 15), aber „seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitz-Wolfianischen Lehrgebäude ein". Es tritt hier das Beispiel ein, daß alle Übel nichts als „Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen" seien (ib. Z. 21). Und auch das andere Beispiel von der Vereinigung „aller Realität ... in einem Wesen," was die Anhänger „auch natürlich" finden.

3. Das „Innere" wird nochmals gegen die „Monado-

logie" gekehrt. „Das Einfache ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst" (S. 301, Z. 1). Das „Einfache" und die „Dinge an sich" treten hier zusammen. Und was ist das „Innere" dieses „Einfachen?" Die „Vorstellung" ist es. Diese aber ist nichts anderes, als „wodurch wir unseren inneren Sinn selbst innerlich bestimmen" (ib. Z. 7). „So wurden denn die Monaden fertig." Und von hier geht der Angriff auf die „vorherbestimmte Harmonie". „Es mußte irgend eine dritte und in alle insgesamt einfließende Ursache ihre Zustände untereinander korrespondiereud machen" (ib. Z. 20), Es ist anzuerkennen, wie dabei Leibniz von dem „*systema assistentiae*" unterschieden wird: „durch die Einheit der Idee einer für alle gültigen Ursache" (ib. Z. 25).

4. Der Angriff geht direkt auf Leibniz' Lehre von Raum und Zeit. „So dachte sich also Leibniz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände" (ib. Z. 40). Es muß beachtet werden, daß die „Substanzen" nicht für sich allein stehen, sondern in „dynamischer Gemeinschaft"; denn diese gilt von der Zeit aus auch für den Raum. Kant vermißt die Begründung dieser dynamischen Gemeinschaft in der Geometrie, während Leibniz sie in seiner Infinitesimal-Analysis und durch diese zugleich für die Geometrie vollzieht.

Hier heißt es aber unmittelbar weiter: „das Eigentümliche aber und von Dingen Unabhängige ... schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloße Form dynamischer Verhältnisse ist, für eine eigene ... Anschauung gehalten wird" (S. 302, Z. 1). Wiederum ist es das „dynamische Verhältnis", worauf Kant Bezug nimmt, als das Ursprüngliche für Leibniz, während er dafür erst in der Geometrie die Begründung fordert. Unmittelbar weiter heißt es: „also waren Raum und Zeit die intelligible Form der Verknüpfung der Dinge ... an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligible Substanzen". Es wird nun ein Widerspruch darin hervorgehoben, daß er „gleichwohl diese Begriffe für Erscheinungen geltend machen wollte" (ib. Z. 10), und sogar „selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände im Verstande suchte" (ib. Z. 13), den Sinnen aber

nur das „verächtliche Geschäft ließ, die Vorstellungen der ersteren zu verwirren und zu verunstalten“ (S. 302, Z. 15). So kommt der geometrische Begriff der „Erscheinung“ dem „Ding an sich“ gegenüber in die Höhe. Und ebenso auch der des Zusammenhangs von Zeit und Raum für den Inhalt der Natur.

Das „Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille; das transzendentale Objekt..., ist ein bloßes Etwas“ (S. 302, Z. 40). „Die Klagen: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein“ (S. 303, Z. 8) bedeuten also eigentlich, daß wir „also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich ... seien. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen“. Dabei wird wieder auf den innern Sinn hingewiesen, und zwar in einem tiefen, glücklichen Ausdruck: „denn in demselben liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit“ (ib. Z. 29). Also nicht im Raume, sondern in der Zeit liegt der „Ursprung unserer Sinnlichkeit“. Die Auseinandersetzung schließt mit dem Satze: „daß die Vorstellung eines Gegenstandes, als Dinges überhaupt, nicht etwa bloß unzureichend, sondern ... in sich selbst widerstreitend sei“ (S. 304, Z. 25).

In einem neuen Anlauf wird von neuem Leibniz als „einer der scharfsichtigsten aller Philosophen“ (S. 305, Z. 14) beurteilt, und es wird auf das „*Dictum de omni et nullo*“ „das ganze intellektuelle System Leibnitzens“ begründet (ib. Z. 33). „Nach bloßen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältnisse oder äußeren Bestimmungen“ (S. 306, Z. 31). Indessen gehört zum Gegenstande mehr als „der Begriff von einem Dinge überhaupt“ (S. 307, Z. 4. 23); „Denn da zeigt sich, daß eine beharrliche Erscheinnng im Raume ... lauter Verhältnisse und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten und dennoch das erste Substratum aller äußern Wahrnehmungen sein könne“ (ib. Z. 26). Hier wird also, dem Grundsatze der Substanz gemäß, als der „Bedingung zu Verhältnissen“, auf diese das „erste Substratum“ reduziert.

Die ganze folgende Erörterung ist eine Abwandlung dieses Grundgedankens. „Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse (das was wir

innere Bestimmungen derselben nennen, ist nur komparativ innerlich), aber es sind darunter selbständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird" (S. 308, Z. 20). Auch hier wird der Gegenstand nicht in der Sinnlichkeit „gegeben", sondern erst in der Substanz. Und im unmittelbar folgenden Satze wird daraufhin sogar die „Möglichkeit" eines „*Noumenon*" aufgehoben; damit ist freilich nicht die „problematische Möglichkeit" gemeint. Und im folgenden Absatze werden die „bloß intelligibeln Gegenstände" als „unmöglich" erklärt (S. 309, Z. 10).

Im Folgenden aber wird „von den Gegenständen einer nicht sinnlichen Anschauung" gesagt: „so müssen *Noumena* in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden" (ib. Z. 23). Genauer wären diese jedoch durch „nicht Gegenstände einer sinnlichen Anschauung" bestimmt. Sonst finden sich die Ausdrücke „begrenzt" und „problematisch" (ib. Z. 23). Schärfer noch heißt es weiter: „man kann auch das *Noumenon* nicht ein solches Objekt nennen" (S. 310, Z. 10).

Endlich taucht hier der Ansdruck auf, der uns schon aus der zweiten Vorrede bekannt ist: „der Begriff des *Noumenon* ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe" (ib. Z. 15). „Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern ... so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentales Objekt". „Wollen wir dieses Objekt *Noumenon* nennen ... so steht dieses uns frei." Es „dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen" (ib. Z. 27, S. 311).

Jetzt folgt noch eine Einteilung „in das Mögliche und Unmögliche" aus dem „höheren Begriff von einem Gegenstande überhaupt" (S. 312, Z. 10).

1. „Nichts d. i. ein Begriff ohne Gegenstand", wie die *Noumena*, ... *(ens rationis)*, oder wie etwa neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung" (S. 312, Z. 20). Der Begriff der Möglichkeit wird hierbei verschieden angesetzt.

2. „Nichts, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte (*nihil privativum*) (ib. Z. 29).

3. „Der reine Raum und die reine Zeit ... ohne Substanz" sind „selbst keine Gegenstände (*ens imaginarium*)" (ib. Z. 35).

4. „Nichts, weil der Begriff Nichts ist, das Unmögliche ... *nihil negativum*" (S. 313, Z. 2). Hier ist es „der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht" (ib. Z. 1), nicht der Begriff selbst; so wird also das „Gedankending" unterschieden von dem „Unding". Aber auch die beiden mittleren Begriffe sind „leere Data zu Begriffen" (ib. Z. 28).

Die transzendentale Dialektik.

Die „Einleitung" hierzu handelt erstlich vom „transzendentalen Scheine": er besteht in dem „Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes" (S. 316, Z. 5). Er ist also nicht „mit dem empirischen Scheine (z. B. dem optischen)" (S. 315, Z. 29), noch überhaupt mit der „Erscheinung", aber auch nicht mit dem „Irrtum" zu verwechseln. Denn dieser entsteht durch „den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand" (ib. Z. 7): der transzendentale Schein dagegen entsteht dadurch, daß er „auf Grundsätze einfließt" (ib. Z. 35). Es gibt nämlich „wirkliche Grundsätze, die uns zumuten" (S. 316, Z. 16), über „die Grenze des Bodens" der Erfahrung hinaus sich „einen ganz neuen Boden ... anzumaßen".

Dabei stellt sich plötzlich die menschenfreundliche Belehrung an den Leser ein: „daher sind transzendental und transzendent nicht einerlei" (ib. Z. 19)! Die „synthetischen Grundsätze" sind „immanente", und wenn sie hier als „nicht von transzendentalem Gebrauche" bezeichnet werden, so läßt die dabei befindliche Bestimmung: „d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem" erkennen: daß der Autor sich bewußt ist, nicht im eigenen, sondern im Sinne der hergebrachten Metaphysik den Ausdruck zu gebrauchen. Der „transzendentale Schein" ist

also der „Schein dieser angemaßten Grundsätze“ (ib. Z. 27). Er besteht in „einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion“ (S. 317, Z. 23), welcher daher „eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft“ entspricht, die nicht „irgend ein Sophist ... künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt“. Sie kann daher zwar aufgedeckt, aber nicht gänzlich gehoben werden.

Es folgt der Abschnitt Von der Vernunft überhaupt.

Zunächst wird der „reale Gebrauch“ dieser „obersten Erkenntniskraft“ (S. 318, Z. 11) von dem „logischen“ unterschieden. Der letztere geht auf das Schlußverfahren. Darin wird der „Schlüssel zum transzendentalen“ Gebrauche (ib. Z. 29) zu erwarten sein. Der Bestimmung des Verstandes, als des „Vermögens der Regeln“ entsprechend, wird nun die Vernunft als das „Vermögen der Prinzipien“ bezeichnet (ib. Z. 36). Der Ausdruck „Prinzip“ war schon im Zusammenhange mit den synthetischen Grundsätzen in vielfachem und strengem Gebrauche. Jetzt wird er „zweideutig“ genannt (ib. Z. 38). „Ich würde daher Erkenntnis aus Prinzipien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne“ (S. 319, Z. 16). In den „mathematischen Axiomen“ ist es nämlich „nur in der reinen Anschauung“ zu erkennen. „So ist denn ein jeder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntnis aus einem Prinzip.“ Der „Obersatz“ enthält in seinem Begriffe ein solches Prinzip.

Daraufhin wird die „Vernunfterkenntnis“ unterschieden von der des „Verstandes“, der „synthetische Erkenntnis aus Begriffen ... gar nicht verschaffen kann“ (ib. Z. 41), Die „Vernunft“ ist daher „das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“ (S. 320, Z. 30). Es entsteht die Frage, ob eine solche „Vernunfteinheit“ der Prinzipien an den Regeln des Verstandes für die Erkenntnis notwendig wird, und nicht etwa nur als ein Pendant zu der synthetischen Einheit der Kategorien und Grundsätze formalistisch gebildet wird. Diesem Bedenken begegnen die folgenden Abschnitte.

Zunächst wird der „Vernunftschluß“ von der „Folgerung“, als dem „Verstandesschluß“ unterschieden (S. 321,

Z. 23). „Das Verhältnis, welches der Obersatz, als die Regel zwischen einer Erkenntnis und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus“ (S. 322, Z. 7). Der Relation der Urteile gemäß teilen sie sich daher ein in „kategorische“, „hypothetische“ und „disjunktive“. Es ist dabei zu beachten, daß mehrenteils „die Konklusion als ein Urteil aufgegeben“ wird (ib. Z. 17). Dieser „Aufgabe“ gemäß suche ich nun eine „Bedingung“, unter welche ich das Objekt des Schlußsatzes subsumieren kann. „Man sieht daraus, daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien ... zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche“ (ib. Z. 27). Es ist hierbei zu Prinzipien in Parenthese gesetzt: („allgemeiner Bedingungen“). Hier liegt der Nachdruck auf „allgemein“, denn die „Bedingungen“ gehören dem „Untersatze“ an; die „Prinzipien“ dagegen dem „Obersatze“.

Der folgende Abschnitt

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft

stellt die Frage: „ob Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft *a priori*, synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Prinzipien bestehen mögen“ (S. 323, Z. 26). „In der Tat ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen“ (ib. Z. 8). Diese „Vernunfteinheit“ geht nun aber eben auf die „allgemeine Bedingung“, die „allgemeine Regel“ (S. 324, Z. 18). „Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung ... gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigentümliche Grundsatz der Vernunft sei, ... zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden“ (ib. Z. 19). Dieser Grundsatz wird aber nur als „logische Maxime“ bezeichnet. „Ein Prinzipium der reinen Vernunft“ kann diese nur dadurch werden, „daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben“ (ib. Z. 28).

Diese Annahme des Unbedingten macht aus der „logischen Maxime“ ein „Prinzip der reinen Vernunft“. Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber „offenbar synthetisch“ (ib. Z. 34). Ist er aber auch synthetisch mit dem Werte *a priori?* Das ist die Frage der transzendentalen Dialektik. Schon hier wird ausgesprochen: „die aus diesem obersten Prinzip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen transzendental sein“ (S. 325, Z. 5). Und ferner findet sich schon der Gedanke, daß der Obersatz dieser Vernunftschlüsse „vielleicht mehr Petition, als Postulat ist“ (ib. Z. 31).

Die „transzendentale Dialektik“ beginnt nunmehr mit einem kleinen Abschnitt:

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

„Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welche selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist“ (S. 327, Z. 3). In diesen beiden Sätzen liegt das Programm der neuen Begriffe. Unmittelbar vorher schon war in einer Parenthese ausgesprochen, daß der Vernunftbegriff „eine Erkenntnis betrifft, von der jede empirische nur ein Teil ist (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis)“ (S. 326, Z. 30). Das Unbedingte ist also „vielleicht das Ganze der Erfahrung“, darum gehört alle Erfahrung zu ihm und unter es; es selbst aber kann daher nicht Gegenstand der Erfahrung sein. Entsprechend den Kategorien wird nun für diese Begriffe der Terminus aufgenommen, unter dem der erste Abschnitt handelt:

Von den Ideen überhaupt.

Kant geht hier die weltgeschichtliche Verbindung mit Platon ein. Er will sich „in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband“ (S. 329, Z. 4). Aber er will anmerken, „daß es gar nichts Ungewöhnliches sei,“ einen Autor sogar besser zu verstehen. als er sich selbst verstand. Es ist die weltgeschichtliche Kontinuität der philosophischen Gedanken, der voraus-

gesetzte stetige Gang der Philosophie selbst, in welcher dieses Besserverstehen gegründet ist. Und nun heißt es: „Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist“ (ib. Z. 25). Wir entnehmen dem Satze, daß Kant den Wert der Platonischen Idee hierin suchte. „Die Begriffe der Tugend aus der Erfahrung schöpfen“ wollen, aus dem „Beispiel“ ein „Muster“ machen, das heißt aus der Tugend ein „zweideutiges Unding machen“ (S. 330, Z. 4). „Das wahre Original“ muß „die Idee der Tugend“ sein. Es folgt die herrliche Stelle über die „Platonische Republik“ mit der Bemerkung gegen „Brucker“ in bezug auf den Satz: „niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen teilhaftig wäre“ (ib. Z. 29). Der Vorwand der „Untunlichkeit“ wird als „sehr elend und schädlich“ gekennzeichnet. „Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung“ (S. 331, Z. 10). „Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse ... das kann und soll niemand bestimmen“ (ib. Z. 27).

Der Wert der Idee wird aber auch für die Natur erkannt. Es ist charakteristisch, wie der betreffende Satz anfängt: „Ein Gewächs, ein Tier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaus (vermutlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich sei“ (S. 332, Z. 1). Es geht also „der Geistesschwung des Philosophen von der kopeylichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen hinaufzusteigen“ (ib. Z. 14). Hier treten die Ideen als „Zwecke“ auf, und zwar nicht ausschließlich als sittliche, sondern als solche der Natureteologie, wobei „Gewächs“ und „Tier“ die veranlassenden Gedanken darbieten. Den Schluß dieses Abschnitts bildet eine „Stufenleiter“ logischer Ausdrücke, und das Ersuchen an diejenigen, „denen Philosophie am Herzen liegt (welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft)“ (S. 333, Z. 10), „den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen“, wenn das Folgende sie überzeugen sollte.

Der folgende Abschnitt:

Die transzendentalen Ideen leitet sie aus der „Form der Vernunftschlüsse“ ab. „Die Funktion der Vernunft bei ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urteil, welches *a priori* in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird“ (S. 334, Z. 25). Mensch ist für „Cajus“ die „Bedingung“, unter welcher er als „sterblich“ erschlossen wird, indem ich diese Bedingung „in ihrem ganzen Umfange nehme“. „Diese vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine solche Bedingung, heißt die Allgemeinheit *(universalitas)*“ (S. 335, Z. 12). Es folgt unmittelbar der Satz: „Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit *(universitas)* oder Totalität der Bedingungen.“ Hier würde ich vermuten, daß „oder Totalität der Bedingungen“ zu dem vorigen Satze gehört; denn die Kategorie der „Allheit“ hat es nicht mit den Bedingungen zu tun, sondern mit den Einheiten der „extensiven Größe“. Und der unmittelbar folgende Satz lautet: „Also ist der transzendentale Vernunftbegriff kein anderer als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten.“ Er ist also auch „der Begriff des Unbedingten“ (ib. Z. 23). Die Leistung jedoch, welche ihm als solchem obliegt, beruht auf der „Allgemeinheit“, und nicht auf der Allheit. Denn in der Allgemeinheit liegt die „vollendete Größe des Umfangs“, welche das Prinzip des Obersatzes des Schlusses bildet.

Zu dieser Totalität des Unbedingten bilden die Ideen die Anweisung. „Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig ... den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, in dem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird“ (S. 335 f.). Wiederum erscheinen hier die „Aufgaben“. Und wie dort (s. ob.) für das „Ding an sich“, so hier für die „Ideen“, für welche das „Unbedingte“ der „gemeinschaftliche Titel“ (S. 336, Z. 14) ist.

Nunmehr folgt die Auseinandersetzung über das „Absolute“. Nachdem auf die „Zweideutigkeit“ des

Ausdrucks hingewiesen worden, wird er hier bezogen auf „die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen“ (S. 337, Z. 36). Es folgt ein Absatz: „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (S. 238, Z. 25). Nicht aber nur „in den Sinnen“ nicht, sondern daher auch in der Erfahrung überhaupt nicht. Dennoch aber sind diese Ideen „durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“. Wiederum erscheint hier der Gedanke der Aufgabe; und alsbald stellt sich auch gegenüber dem Einwande, daß die transzendentale Idee „nur eine Idee“ sei (S. 339, Z. 9—26): „die Idee der praktischen Vernunft“ ein, deren Ausübung mit dem Begriffe „einer absoluten Vollständigkeit“ (ib. Z. 19) verknüpft ist. Und ferner wird ausdrücklich ausgesprochen, daß diese Ideen „vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den spekulativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können“ (ib. Z. 40). Vorher war schon auf die „Einheit aller möglichen Zwecke“ (ib. Z. 27) hingewiesen worden.

Es folgt wiederum die Erwägung über die Struktur des Schlusses. „Man sieht leicht, daß die Vernunft durch Verstandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntnisse gelange“ (S. 340, Z. 30). „Nun läßt sich eine jede Reihe ... fortsetzen; mithin führt eben dieselbe Vernunfthandlung zur *ratiocinatio polysyllogistica,* welches eine Reihe von Schlüssen ist, die entweder auf der Seite der Bedingungen ... oder des Bedingten ... in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann“ (S. 341, Z. 4). Bei der „aufsteigenden Reihe“ wird „Totalität“ in der Reihe der „Prämissen“ (ib. Z. 24) vorausgesetzt; bei der „absteigenden Reihe“ dagegen „auf der Seite des Bedingten oder der Folgerungen“ wird „nur ein potentialer Fortgang gedacht“ (ib. Z. 29). Es folgt der Abschnitt

System der transzendentalen Ideen.

Schon im vorhergehenden Abschnitt waren die drei Arten des Unbedingten unterschieden worden: „erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Sub-

jekt ... zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System" (S. 335, Z. 28). Hier werden die drei Klassen der transzendentalen Ideen so bestimmt: „die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt" (S. 343, Z. 29). In diesem drei Problemen der reinen Vernunft kommt es nur auf die „absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen" an (S. 345, Z. 9). „Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen vorausgesetzt" (ib. Z. 33). Es wird endlich auf einen „gewissen Zusammenhang" (S. 346, Z. 1) hingewiesen, auf einen „natürlichen Fortschritt" von der Seele zur Welt „und vermittelst dieser zum Urwesen" (ib. Z. 5), so daß ein „System" unter diesen Ideen bestehe.

Nach einem kleinen Abschnitt, der die Einteilung der „dialektischen Schlüsse" enthält, folgt das Kapitel, welches eine zweimalige Bearbeitung erfahren ist:

Von den Paralogismen.

Der transzendentale Paralogismus hat „einen transzendentalen Grund, der Form nach falsch zu schließen" (S. 349, Z. 14). Um ihn aufzudecken „in der Natur der Menschenvernunft", heißt es weiter: „Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben in der allgemeinen Liste der transzendentalen Begriffe nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezählt werden muß ... dieses ist der Begriff, oder wenn man lieber will, das Urteil: ich denke" (ib. Z. 19). Dieses „ich denke" ist indessen keineswegs ein neuer Begriff, da ja die „transzendentale Deduktion" eigentlich in seiner Erörterung bestand. Während er dort aber die synthetische Erkenntnis begründete, soll er jetzt als Gegenstand eines dialektischen Scheins, auf dem die rationale Seelenlehre beruht, enthüllt werden. „Die rationale Seelenlehre ist wirklich ein Unterfangen von dieser Art" (S. 350, Z. 11). Sie ist „auf dem einzigen Satze: ich denke, erbaut worden" (ib. Z. 18). Wenn dieser Satz als „innere Erfahrung", und somit als „empi-

risch" verdächtigt wird, so ist vielmehr zu erkennen, daß sie „nicht als empirische Erkenntnis, sondern als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden" (ib. Z. 35) muß. „Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll" (S. 351, Z. 3). Es werden nunmehr unter Veränderung der Ordnung der Kategorien die „Paralogismen" nach einer „Topik" unterschieden. „Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich ... durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding, welches denkt), wird nun nichts weiter als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = X" (S. 352, Z. 20). Wir lernen hier also das „transzendentale Objekt" als ein „transzendentales Subjekt" kennen; Ich = Es = X. Die Bedingungen des „Selbstbewußtseins" werden durch „Übertragung" (S. 353, Z. 18) zu „denkenden Wesen", zu scheinbaren „Gegenständen" einer Erkenntnis.

Im erstee Paralogismus wird in der ersten Bearbeitung das denkende Wesen (Seele) als Substanz erschlossen auf Grund des Obersatzes: „dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist, ... ist Substanz" (S. 729, Z. 27).

Die Kritik dieses Paralogismus weist darauf hin, daß die „Kategorie" der Substanz nur in Verbindung mit der „Anschauung" „objektive Bedeutung" erlangt. Nur dadurch entsteht „Beharrlichkeit" (S. 730, Z. 31). Diese besteht nicht für „das Ich, als das gemeinschaftliche Subjekt" (ib. Z. 37) alles Denkens. „Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken"; aber es ist nicht „eine stehende und bleibende Anschauung" (S. 731, Z. 7). Es wird also fälschlich hier „das beständige logische Subjekt des Denkens für die Erkenntnis des realen Subjekts der Inhärenz" (ib. Z. 11) ausgegeben. Es ist also „nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität" (ib. Z. 28). Die Seele ist ein transzendentales Subjekt = Objekt.

Der zweite Parologismus ist der der „Simplizität". Er beruht auf dem Obersatze: „dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Konkurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach." Die Kritik welche diesen Paralogismus als den „Achilles" bezeichnet

(S. 732, Z. 3), erörtert den Unterschied zwischen „Gedanken“ und „Bewegung“. Die Bewegung eines Körpers ist „die vereinigte Bewegung aller seiner Teile“ (ib. Z. 18). Setzt man dagegen, „das Zusammengesetzte dächte, so würde ein jeder Teil desselben einen Teil des Gedankens... enthalten“. Die einzelnen Wörter eines Verses unter verschiedenen Wesen verteilt, machen niemals einen Vers aus. Der ganze Gedanke kann nur in einer Substanz möglich sein, „die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist“ (ib. Z. 30).

Der Begriff der „absoluten Einheit des denkenden Subjekts“ wird nun von dem Begriffe eines analytischen Satzes unterschieden, denn er kann nicht nach der „Regel der Identität... eingesehen werden“ (S. 733, Z. 10). Die analytischen Urteile haben aber darin allein ihren Grund. Es muß daher dieser Satz ein synthetischer sein. Aber „es ist offenbar, daß, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen und also dem Objekte ... sein eigenes Subjekt unterschieben müsse“ (ib. Z. 27). Wir setzen also „uns selbst mit der Formel unseres Bewußtseins an die Stelle eines jeden anderen intelligenten Wesens“ (S. 734, Z. 12). „Also ist der so berühmte psychologische Beweis lediglich auf der unteilbaren Einheit einer Vorstellung, die nur das Verbum in Ansehung einer Person dirigiert, begründet“ (ib. Z. 27). Somit ist die „absolute Substanz“ zur ersten Person in der Konjugation des Zeitworts geworden.

Wiederum erscheint hier das „Subjekt der Inhärenz“ als das, was „es bedeutet, ein Etwas überhaupt..., dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß“, als die des „bloßen Etwas“. „Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subjekt ist darum nicht die Erkenntnis von der Einfachheit des Subjekts selbst“ (S. 735, Z. 3). Der Satz ist auch gar nicht für das Problem brauchbar, auf das er sich bezieht, nämlich die Unterscheidung von „Seele“ und „Materie“, während diese schon nach der transzendentalen Ästhetik vollzogen ist. Dabei ist allerdings nicht genau unterschieden der „Gegenstand des inneren Sinnes“ von dem „denkenden Subjekt“ der Apperzeption (S. 736, Z. 8 wir haben usw.). Die Tendenz des Arguments ist aber dahin gerichtet, daß „doch wohl dasjenige Etwas, welches

den äußern Erscheinungen zugrunde liegt, was unsern Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas, als *Noumenon* (oder besser als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zuglelch das Subjekt der Gedanken sein" (S. 736, Z. 31). Man sieht, daß die Widerlegung des Paralogismus hier auf die Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" gegründet wird.

Es kommt gar nicht so sehr daher auf die Unterscheidung des „innern Sinnes" und der „transzendentalen Apperzeption" an, denn die „Seele" sinkt als „Erkenntnis" immer zu einer „Erscheinung" herab. Dagegen aber kann es noch umgekehrt so herauskommen, daß das „Ding an sich" zugleich die Erscheinung der „Materie" und die der „Gedanken" vertreten könnte. Das ist ein neuer Trumpf, der hier ausgespielt wird. Und dabei ist zu beachten, sowohl, daß dieses zugrunde liegende Etwas „affiziert", wie auch, daß, als Wirkung dieses Affizierens, der „Raum" bezeichnet wird. Vom Ding an sich wird also auch hier das anstößige Affizieren gebraucht, und als seine Wirkung der *a priori*sche Raum bezeichnet. Ferner ist in diesem Satze auch zu beachten die Verbesserung des „*Noumenon*" durch den „transzendentalen Gegenstand". Eine Verschiedenheit beider Ausdrücke geht daraus wahrlich nicht hervor, sondern es zeigt sich darin nur um so deutlicher ihre Gleichwertigkeit, so daß für die betreffende Frage die Wahl fraglich wird. Hier ist der „Gegenstand" besser, weil das „*Noumenon*" ja eigentlich gar kein Gegenstand ist (vgl. oben S. 116, 107).

Durch die Einfachheit wird demnach die Seele nicht von der Materie geschieden. Dagegen ergeben sich aus der Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" also „Hypothesen": daß „eben dasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sei" (S. 737, Z. 38). Indessen ist die Materie „gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns" (S. 738, Z. 5). Die Seele ist „ein Name für den transzendentalen Gegenstand des inneren Sinnes" (ib. Z. 25). Das Ich denke wird somit an den innern Sinn zurückgewiesen.

Der dritte Paralogismus beweist die Seele als

Person auf Grund des Obersatzes: „Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person".

Die Kritik ergeht sich, ohne sich darauf zu berufen, im Grunde in der Unterscheidung des „obersten Grundsatzes der synthetischen Urteile" von dem der „analytischen". In dem letzteren hat Kant das „Zugleich" getilgt (vgl. oben S. 76). Nur durch die „Zeit" wird die „Verschiedenheit" möglich, die sonst unter den „Satz des Widerspruchs" fiele. Mithin werden verschiedene Zeiten auf die Form der reinen Zeitanschauung zurückgehen, und diese ist zugleich „Form der innern Anschauung meiner selbst" (S. 739, Z. 17). Also finden die verschiedenen Zeiten ihre Einheit schon in dem innern Sinne; wozu bedürfte ich noch einer absoluten Seelenperson? Die „numerische Identität" ist doch vor allem Identität, dieser aber kann hier als Satz der Identität nicht helfen, als numerische aber würde sie sich mit dem Problem der Zahl komplizieren müssen.

Dieses letztere Argument findet sich hier nicht, außer etwa in der Unterscheidung „meiner selbst" von einem „Andern" oder „Fremden", und in dem Moment der „verschiedenen" Zeiten. Es wird daher dieser „formalen Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhangs" (S. 740, Z. 8) die Möglichkeit entgegengehalten, daß ein solcher Wechsel an diesem „gleichlautenden Ich" sich begeben könne, der als „Umwandlung des Subjekts" gedacht werden könnte. Und es wird dabei die Analogie mit einer „elastischen Kugel" hervorgehoben (ib. Anm.) für die Möglichkeit einer „Mitteilung der Vorstellungen" an eine „Reihe von Substanzen", deren letzte „aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eignen bewußt sein" würde, „und dem unerachtet würde sie eben doch nicht dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein".

Schließlich aber wird der „Begriff der Persönlichkeit" auf den „praktischen Gebrauch" verwiesen (S. 741, Z. 35). Und dieser wird von einer „Erweiterung unserer Selbsterkenntnis", inbezug auf eine „ununterbrochene Fortdauer des Subjekts" (ib. Z. 36) in beinahe spöttischem Ausdruck unterschieden.

Der vierte Paralogismus betrifft nicht ausschließlich die Seele, sondern vielmehr ihr Verhältnis zur Materie. Weil äußere Erscheinungen nicht „unmittelbar wahrgenommen“ werden können, aus ihrem „Dasein“ daher nur anf ihre „Ursache“ „geschlossen“ werden kann, so haben ihre Gegenstände nur „zweifelhafte Existenz“. Diesem „Idealismus“ wird der „Dualismus“ entgegenstellt, als „die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne“.

Die Kritik geht von dem Idealismus Descartes' aus; „mit Recht“ werde auf das Ich bin, alle Wahrnehmung eingeschränkt. So wird hier sogar gesagt: „daß meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung sein könne“ (S. 743, Z. 2). Der Satz ist bedenklich; denn der „innere Sinn“ weist ebensosehr auf den äußern hin, wie dieser auf jenen zurückgeht. So lenkt denn auch die fernere Erörterung ein, daß „der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher“ sei (ib. Z. 21). Also sei es auch „zweifelhaft ... ob alle sogenannten äußeren Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres inneren Sinnes seien, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursachen beziehen“. Immerhin ist der Gegenstand des „innern Sinnes“ „unmittelbar wahrgenommen“; nicht, wie jener, „geschlossen“.

Um nun den Paralogismus zu widerlegen, wird hier der „empirische“ Idealismus von dem „transzendentalen“ unterschieden. Aus der „Widerlegung des Idealismus“ wissen wir bereits, daß auch ein „problematischer“ von dem „dogmatischen“ unterschieden werden muß. Hier dreht sich alles um den Unterschied von „Erscheinung“ und „Ding an sich“, den der „transzendentale Realismus“ nicht anerkennt. Diesem wird nun hier beinahe ein falsches Spiel nachgewiesen. „Dieser transzendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt“ (S. 744, S. 19). Erst nimmt er Dinge an sich an für Gegenstände der Sinne, und dann bezweifelt er die Wirklichkeit der letzteren. Der „Dualist“ dagegen ist „transzendentaler Idealist“ und „empirischer Realist“. Er kann „die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen“ (ib. Z. 29). „Also

fällt bei unserem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie ebenso auf das Zeugnis des bloßen Selbstbewußtseins anzunehmen . . ., wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens" (S. 745, Z. 1).

Immer muß man festhalten, daß das „Selbstbewußtsein" hier hauptsächlich den „innern Sinn" vertritt. Die Materie, die Körper sind „nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen". Es muß aber „die Vorstellung meiner selbst, als des denkenden Subjekts, bloß auf den innern... Sinn bezogen werden" (ib. Z. 15). Es darf jedoch nicht verkannt werden, daß hier eine Zweideutigkeit an dem Begriffe des „Ich" haftet, insofern es dem „äußeren Sinne" gegenüber lediglich als Gegenstand des „inneren Sinnes" gedacht wird, während es doch erst durch das „Ich denke" zum Ich des „Selbstbewußtseins" wird. Hier aber handelt es sich immer nur um die Zurückweisung jener andern Art von „Dualismus", welche der Seele gewiß werden will dadurch, daß sie die Materie zweifelhaft macht.

Daher wird in der ganzen folgenden Auseinandersetzung das Verhältnis von Raum und Zeit zur Empfindung erörtert. Sobald es sich um die Frage der „Wirklichkeit" handelt, kann es nicht sein Bewenden haben bei der äußern und innern Anschauung; sondern es muß deren Verhältnis zur „Empfindung" bestimmt werden. Nun findet sich hier der mißverständliche Satz: „Raum und Zeit sind zwar Vorstellungen *a priori*, welche uns als Formen unserer sinnlichen Anschauung beiwohnen, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bestimmt hat" (S. 747, Z. 6). Es wird hier anscheinend in schroffer Weise eine unabhängige Vorexistenz von Raum und Zeit ausgesprochen, aber der Satz enthält ein „zwar". Und es liegt in der Art Kants, den Gedanken, dem er entgegentreten will, scheinbar ein weites Zugeständnis zu machen. Wir wissen ja, was dabei immer zwischen den Zeilen zu lesen ist: der Zusammenhang von Mathematik und Physik. Und so folgt nun der Satz: „Allein dieses Materielle oder Reale, dieses etwas, was im Raume angeschaut werden soll, setzt notwendig Wahrnehmung voraus." Jetzt dreht sich die Priorität wieder um. Aber was ist denn der Gegenstand dieser vorauszusetzenden „Wahrnehmung"? Das Materielle. Aber dieses ist ja nur

das „Reale“ als das der Kategorie der „Realität“, mithin schließlich nur ein „Etwas“. Was kann also die Wahrnehmung geben?

Unmittelbar weiter heißt es: „und kann unabhängig von dieser, welche die Wirklichkeit von etwas im Raume anzeigt“ usw. Die Wahrnehmung kann also nur die Wirklichkeit „anzeigen“; wie es auch weiter heißt: „Empfindung ist also dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und in der Zeit bezeichnet.“ „Anzeigen“ und „bezeichnen“ allein kann die „Empfindung“ eine „Wirklichkeit“, und zwar eine solche in Raum und Zeit. Diese sind und bleiben also die methodischen Vorbedingungen. Die „Empfindung“ bietet „den Stoff“ dar, der das „Gegebene“ von dem „Erdichteten“ unterscheidet. Hierbei findet sich der wichtige Satz: „Wahrnehmung ist die Vorstellung einer Wirklichkeit, sowie Raum die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins“ (ib. Z. 33). Die Möglichkeit muß methodisch der Wirklichkeit vorausgehen. Aber die Wirklichkeit vertritt ihrem Inhalte nach den Gedanken, daß auf sie das Mögliche ebenso methodisch bezogen sein muß. Daher heißt es: „Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst“ (S. 748, Z. 7). „Freilich ist der Raum selbst ... nur in mir; aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale, oder der Stoff aller Gegenstände äußerer Anschauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben.“ Es wird dabei als auf eine „Regel“ auf den „Grundsatz“ der Wirklichkeit verwiesen (S. 749, Z. 7). Sodann wird der „dogmatische“ Idealist von dem skeptischen“ unterschieden und der Letztere „ein Wohltäter der menschlichen Vernunft“ (S. 750, Z. 2) genannt.

Zum Schluß wird ein Verhältnis zwischen „Empfindung“ und „Selbstbewußtsein“ festgestellt. Schon vorher war gesagt worden, die Wahrnehmung sei „eigentlich nur die Bestimmung der Apperzeption“ (S. 743, Z. 15). Hier heißt es: „das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen.“ Diese Bestimmungen aber werden gemäß der Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ auch möglich als äußere Anschauungen und Wahrnehmungen. „Ich“ und

„Gegenstände im Raume" „sind zwar spezifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht" (S. 751, Z. 14). Und wie steht es um das „Ding an sich" für diese beiden Arten von „Erscheinung"? „Das transzendentale Objekt ... ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein unbekannter Grund der Erscheinungen." Es ist also ebensowenig die Seele, wie die Materie, ein Ding an sich spezifischer Art, nämlich als Gegenstand und Ursache der innern Anschauung.

Den Abschluß bildet die Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre. Der Lehrbegriff, der hier begründet wird, wird als „Dualismus" bezeichnet. Er soll „Idealismus" und „Realismus" vereinigen. Die Reduktion der „Dinge" auf „Erscheinungen" vollzieht der Idealismus; die Realisierung der „Erscheinungen" als „Gegenstände der Erfahrung" der Realismus. Zwei Richtungen sehen wir demgemäß auch hier einander ablösen, um sich zu vereinigen. Zuletzt verfolgen wir diese Doppelrichtung in dem Verhältnis von Empfindung und Anschauung; durchgängig vollzog sie sich in dem Verhältnis von Ich und Materie. Während nun aber bisher mehr vorwiegend dem „Spiritualismus" entgegengetreten wurde, wendet sich jetzt die Richtung gegen den „Materialismus". Die „rationale Psychologie" hat „als erweiternde Erkenntnis keinen Nutzen" (S. 753, Z. 11), aber man kann ihr „einen wichtigen negativen Nutzen nicht absprechen". Es wird jetzt „klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß" (ib. Z. 27). Und es wird dabei ausgesprochen, „daß ich anders woher als aus bloß spekulativen Gründen Ursache hernehme, eine selbständige ... beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen" (ib. Z. 38).

Wenn es sich zuerst um die Frage „von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper" handelt (S. 754, Z. 12), so wird mit großer und eindringlicher Lebhaftigkeit expliziert, daß die Materie nichts anderes sei „als eine bloße Form, oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes" (ib. Z. 33). Die Frage der Gemeinschaft von Seele und Materie ist daher vielmehr die „von der Verknüpfung der Vorstellungen

des inneren Sinnes mit den Modifikationen unserer äußeren Sinnlichkeit" (S. 755, Z. 19). Die Körper sind nicht Gegenstände an sich; „die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache, sondern bloß die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne (S. 756, Z. 11). „Die ganze selbstgemachte Schwierigkeit" läuft also darauf hinaus, daß „wir die Erscheinungen einer unbekannten Ursache für die Ursache außer uns nehmen" (ib. Z. 27). Es ist und bleibt „Grundlage aller Theorien über die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper" diese „Subreption" (S. 758, Z. 1), welch Erscheinungen zu Dingen macht.

Im Folgenden werden die Theorien über die gegenseitige Einwirkung von Seele und Körper beurteilt. Dabei wird die Frage auf die folgende zurückgeführt: „wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauung... möglich sei? Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen." Es ist zu beachten, daß diese Frage als „die berüchtigte" bezeichnet wird, und ferner, daß auch hierbei der Gedanke der „Aufgabe" sich einstellt: „in allen Aufgaben... behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst" (S. 760, Z. 8. 21). Und von diesen methodischen Entscheidungen werden nunmehr die Fragen der natürlichen Religion abhängig gemacht. Es ist charakteristisch, daß der Stil bei aller plastischen Anschaulichkeit und methodischen Übersichtlichkeit dennoch zugleich streng und nüchtern ist, und in den Bildern auch auf die Einleitung zur transzendentalen Dialektik zurückkommt. Es wird ebenso der „schale Spott" zurückgewiesen, wie die „frommen Seufzer" über die „Schranken unserer Vernunft". Die Grenzbestimmung ist es, „welche ihr *nihil ulterius* mit größester Zuverlässigkeit an die herkulischen Säulen heftet" (S. 762, Z. 5).

Nach einer Abteilung durch einen Strich wird die Frage von der „absoluten Totalität der Synthesis" für die Paralogismen insbesondere aufgenommen. Hier ist hauptsächlich zu achten auf das Verhältnis der Apperzeption zu den Kategorien. Darauf wird der Paralogismus von der „absoluten Einheit" des denkenden Wesens nunmehr zurückgeführt. „Die Apperzeption ist selbst der

Grund der Möglichkeit der Kategorien" (S. 766, Z. 7). „Daher ist das Selbstbewußtsein überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist." Somit ist die Unbedingtheit scheinbar für das Ich begründet. „Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele)... sagen: daß es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien und durch sie alle Gegenstände in der absoluten Einheit der Apperzeption, mithin durch sich selbst erkennt." Hier ist nun aber eine schwierige Korrelation aufgestellt.

Wir wissen, daß die „transzendentale Apperzeption" in den Kategorien sich vollziehen muß, mithin in ihnen besteht. Freilich wissen wir anderseits auch, daß die Kategorien demzufolge eben auch ihre Einheit in der Apperzeption haben, deren Selbstentfaltung sie darstellen. Es ist daher notwendig, diese Einheit der transzendentalen Apperzeption streng und klar zu verstehen als die der Kategorien; deutlicher und genauer ausgedrückt: als die der „Grundsätze". Dann erst wird jede Zweideutigkeit, welche sie zugleich als hypostasiertes Bewußtsein, als Seele figurieren läßt, hinfällig. In diesem Sinne geht in der Tat die Betrachtung weiter: „daß das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei" (S. 766, Z. 24). Jetzt wird sogar das „denkende Subjekt", sofern es „Gegenstand" werden will, zum „Bestimmbaren" gemacht; ein Ausdruck, der sonst nur von der „Materie" gebraucht wird. Und endlich wird es als „Subreption des hypostasierten Bewußtseins" bezeichnet, „die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten" (ib. Z. 29).

Im Abschluß wird „Ich bin" sogar als „einzelne Vorstellung" bezeichnet, die sich „wie ein allgemeiner Satz, der für alle denkenden Wesen gelte, ankündigt und, da er gleichwohl in aller Absicht einzeln ist, den Schein einer absoluten Einheit der Bedingung des Denkens überhaupt bei sich führt" (S. 768, Z. 28). Hier wird die „absolute Totalität der Bedingungen", auf welcher der „Obersatz" des Paralogismus beruht, durch den absoluten Gegensatz geschlagen: sie ist nicht „allgemein", sondern schlechter-

dings „einzeln“. Und ihr Schein beruht darauf, daß „sie die reine Formel aller meiner Erfahrung ausdrückt“ (ib. Z. 30). Aber dazu tritt in Parenthese: „unbestimmt“. Es sollte heißen: „allgemein“ und „rein“, denn es handelt sich hier um die Einheit der Apperzeption. Aber ihre Hypostasierung zur Seele trägt ihr dieses Beiwort einer „unbestimmten Formel“ jetzt ein.

Zweite Bearbeitung der Paralogismen.

Sie ist ein interessanter Beleg für die stilistische Kritik, die der Autor an seinem Werke übte. Es darf die Vermutung gewagt werden, daß ihm hauptsächlich die Weitläufigkeit der Explikationen, die geradezu als Expektorationen sich stellenweise dartun, nicht gefallen habe. Es läßt sich dies auch in dem Nachsatz erkennen, mit dem er die erste Bearbeitung abbricht: „doch um der Kürze willen ihre Prüfung in einem ununterbrochenen Zusammenhange fortgehen zu lassen“ (S. 354, Z. 11). Die präzisere Zusammenfassung hat nun aber auch eine schärfere Pointierung zur Folge gehabt, und es läßt sich bemerken, daß auch die wichtigsten Pointen aus der ersten in die zweite Bearbeitung herübergenommen worden sind. Hierher gehört sogleich eine Unterscheidung zwischen dem „Bestimmenden“ und dem „Bestimmbaren“, auf welche wir (oben S. 134) aufmerksam waren. „Nicht das Bewußtsein des Bestimmenden, sondern das des bestimmbaren Selbst, d. i. meiner innern Anschauung ... ist das Objekt“ (ib. Z. 28). Damit wird die Möglichkeit eines Objekts und mithin die der Substanz von vornherein dem „Selbstbewußtsein“ entrückt. Und daß das Mannigfaltige der „Einheit der Apperzeption“ unterstehen muß, wird in der Parenthese ausgedrückt.

Aus dieser Pointe heraus werden nunmehr nicht zwar die Paralogismen als „Syllogismen“ formuliert, aber ihre „Begriffe“.

1. Die Substantialität wird dadurch entwurzelt, daß das „Ich, der ich denke“ als „bestimmendes Subjekt“ nur „in allen Urteilen“ rekognosziert werde. Das denkende Ich ist Subjekt „immer im Denken“. Das ist ein identischer Satz, der jedoch kein Objekt und mithin keine Substanz beweisen kann.

2. Die „Simplizität“ wird reduziert auf einen „Singular“ (S. 355, Z. 17). Daß dieser nicht in eine „Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann“, ist „ein analytischer Satz“. Daraus kann nicht die „einfache Substanz“ des denkenden Ich hergeleitet werden. Es würde sonst das Schwierigste „geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung“ (ib. Z. 33) gegeben werden.

3. Die Identität meiner selbst als Subjekt des Denkens ist ebenfalls ein analytischer Satz, sie kann daher nicht „die Identität der Person bedeuten“ (S. 356, Z. 9). Dazu gehören „synthetische Urteile“, welche auf den „Wechsel der Zustände“ des Bewußtseins gehen.

4. Die Unterscheidung meiner Existenz als eines denkenden Wesens von meinem Körper und andern Dingen außer mir ist ebenfalls ein „analytischer“ Satz. Damit weiß ich nicht, ob dieses Bewußtsein meiner selbst „ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei“ (ib. Z. 22). Dabei wird das „denkende Wesen“ vom „Menschen“ unterschieden: „bloß als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein)“. Es wird somit in allen diesen Begriffen „die logische Erörterung des Denkens überhaupt fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten“ (ib. Z. 29). Und darauf folgt wieder der Rekurs auf die Unterscheidung zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung“. Wenn es solche „synthetische Sätze“ von der denkenden Substanz gäbe, so würden die synthetischen Sätze *a priori* nicht nur in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung, und zwar als Prinzipien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst“ (S. 357, Z. 14) zulässig sein.

Jetzt folgt die Formulierung des Paralogismus, aber nur in einfacher Gestalt, auf den Begriff des Subjekts zusammengezogen. Der „Trugschluß“, mit dem die „Konklusion gefolgert“ wird, wird als *sophisma figurae dictionis* bezeichnet. Mit dem Unterschied von „Dingen“ und „Denken“ hängt es zusammen, daß im Obersatze von einem Wesen „in jeder Absicht“ gedacht, geredet wird, im Untersatze dagegen nur von dem Subjekte des Denkens. Ebenso wird das Denken „in beiden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen“ (ib. Anm.). Für „diese Auflösung des berühmten Arguments“ geschieht die Berufung und Hinweisung auf

die „allgemeine Anmerkung zur systematischen Vorstellung der Grundsätze und den Abschnitt von den *Noumenen*“ (S. 358, Z. 10). Die „Einfachheit der Substanz ... wird in eine bloß logische qualitative Einheit des Selbstbewußtseins im Denken überhaupt ... verwandelt“ (S. 359, Z. 7). — Es folgt die

Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. Sie wird vollzogen an der Unterscheidung zwischen der „extensiven“ und der „intensiven“ Größe. Wenn nun „dieser scharfsinnige Philosoph“ in seinem Phädon die Unmöglichkeit der „Zerteilung“ des einfachen Wesens durch die des „Verschwindens“ ergänzen wollte, so „bedachte er nicht“, daß die Seele, als intensive Größe, „durch alle unendlich viele kleinere Grade abnehmen und so ... obgleich nicht durch Zerteilung, doch durch allmähliche Nachlassung (*remissio*) ihrer Kräfte ... in nichts verwandelt werden könne“ (S. 360, Z. 1). Hier wird, könnte man denken, von dem Begriff der infinitesimalen Realität gegen die Möglichkeit einer metaphysischen Substanz Anwendung gemacht. Indessen ist es auch hier, wenngleich nicht unter Bezugnahme auf die „Empfindung“, das Bewußtsein selbst, mit dem operiert wird. „Denn selbst das Bewußtsein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann“. Und die Anmerkung dazu bewegt sich ganz in der Psychologie der Vorstellungen, selbst der „dunkeln Vorstellung“. „Also gibt es unendlich viele Grade der Bewußtseins bis zum Verschwinden.“ So wird durch diese Bedeutung der „intensiven Größe“ die Seele vor dem Verschwinden nicht gerettet, sondern einer „Elangueszenz“ überantwortet. Man erkennt aber die große Kluft, welche hier zwischen der infinitesimalen Realität sich auftut: ob sie für den Ursprung des Realen, oder aber für das „Verschwinden des Bewußtseins“ und so auch des „Subjekts desselben“ in Kraft gesetzt wird.

Eine zweite Anmerkung geht nochmals auf dieses Problem ein, und zwar um die Möglichkeit eines „Zusammenfließens“ einfacher Substanzen aufzustellen, „dabei nichts verloren ginge, als bloß die Mehrheit der Subsistenz“. Indessen soll „dergleichen Hirngespinsten“ kein anderer Sinn zugesprochen werden als der des gleichen Rechtes

für den „Materialismus“ wie für den „Rationalismus“ „aus dem bloßen Denkungsvermögen“.

Diese Gleichberechtigung des „Materialismus“ mit dem „Spiritualismus“ ist auch das Thema der folgenden Auseinandersetzung, welche damit beginnt, den „problematischen Idealismus“ wenigstens als „unvermeidlich“ aus dem „rationalistischen System“ (S. 362, Z. 5) zu folgern. Weiterhin aber heißt es: „die Apperzeption ist etwas Reales und die Einheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit“ (S. 363, Z. 21). Wie kann der „oberste Grundsatz“ der Apperzeption als etwas Reales bezeichnet werden? Die Formulierung ist gegen die „Einfachheit“, also gegen die „absolute Einheit“ (ib. Z. 16) gewendet. Dies erhellt aus dem unmittelbar folgenden Satze: „nun ist im Raume nichts Reales, was einfach wäre, denn Punkte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) sind bloß Grenzen“. Dies geht zunächst gegen den „Materialismus“, aber es reicht zugleich auf den „Spiritualismus“ hinüber.

Dies wird dadurch bewirkt, daß die Pointe, welche die erste Bearbeitung am Schlusse brachte, daß nämlich das „Ich denke“ nicht allgemein, sondern vielmehr ein „einzelnes Urteil“ sei, hier der Sache nach wiederholt und dahin noch überboten wird, daß der Satz als „empirisch“ gekennzeichnet wird. „... Ich existiere denkend, so ist er empirisch und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseins bloß in Ansehung meines Daseins in der Zeit“ (ib. Z. 33). Die „einfache Substanz“ wird hier daher nur „einfaches Selbstbewußtsein“. Und die Seele nach der „Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz“ (S. 364, Z. 12) wird prinzipiell unterschieden von der „Einheit des Bewußtseins“, die wir selbst nur dadurch erkennen, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen“ (ib. Z. 15). Davon aber wird unterschieden: „über Erfahrung (unser Dasein im Leben) hinaus“. Endlich wird sogar „Ich denke“ nicht allein als „empirischer“, sondern sogar auch als „unbestimmter Satz“ (ib. Z. 21) gekennzeichnet.

Nunmehr folgt die Unterscheidung der rationalen Psychologie“ als „Doktrin“ und „Disziplin“. Einen „Zusatz zu unserer Selbsterkenntnis“ kann sie nicht verschaffen, aber als „Disziplin“ gegen den „seelenlosen Materialismus“,

wie gegen den „für uns im Leben grundlosen Spiritualismus“ wird sie anerkannt, und zwar „zum fruchtbaren praktischen Gebrauche“ (ib. Z. 35). Bevor dieser Gedanke weiter verfolgt wird, wird nochmals der „Mißverstand der rationalen Psychologie“ erörtert, und es ist dabei der Satz zu beachten: „das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst, als einem Objekte der Kategorien, einen Begriff bekommen“ (S. 365, Z. 13). Und in der Anmerkung dazu fühlt sich Kant gedrungen, die scharfen Pointen gegen das „Ich denke“ als „empirischen“ und „unbestimmten“ Satz zu erläutern. Das Ich sei zwar „rein intellektuell“, „allein ohne eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden“ (S. 366). Es bleibt mithin bei der Vorbedingung des inneren Sinnes für die Einheit der Apperzeption.

Jetzt erst wird der „praktische Vernunftsgebrauch“ dieser „zum höchsten Interesse der Menschheit gehörigen Erkenntnis“ weiter betrachtet, und es wird dabei hingewiesen auf „die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist“ (S. 367, Z. 11). Endlich wird auch von der „Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt“ aus auf den Menschen hingewiesen, „der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann“ (ib. Z. 24), und zwar auf „vornehmlich das moralische Gesetz in ihm“. Daraufhin wird gegen die „Fortdauer unserer Existenz aus der bloß theoretischen Erkenntnis unserer Selbst“ (S. 368, Z. 10) als auf einen „mächtigen, niemals zu widerlegenden Beweisgrund“ (ib. Z. 2) verwiesen.

In dem „Beschluß“ ist neu die Fassung der Auflösung: „Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst“ (ib. Z. 24). Damit wird die „Abgesondertheit“ in die „Abstraktion“ aufgelöst, und so heißt es weiter: „und glaube das Substantiale in mir als das transzendentale Subjekt zu erkennen“. Die Substanz wird hier zum „Substantiale“ und das Objekt, als „Ding an sich“ zum „transzendentalen Subjekt“. Endlich wird, von der ersten Bearbeitung der Gedanke der Gleichheit des

„Ding an sich" für die beiden Erscheinungsarten des äußern und des innern Gegenstandes herübergenommen und in derselben Bestimmtheit erwogen.

Im „Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie" wird noch das „Ich denke" aufgelöst in: „Ich existiere denkend". Das Subjekt wird also dadurch „in Ansehung der Existenz bestimmt". Dazu aber gehört der innere Sinn. „In ihm ist also schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern Rezeptivität des Anschauens" (S. 370, Z. 32). Von hier aus geht der Gedanke weiter. „Gesetzt aber, es fände sich ... Veranlassung, uns völlig *a priori* in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken" (S. 371, Z. 8). Aber „ich würde durch jenes bewunderungswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtsein des moralischen Gesetzes allererst offenbart, zwar ein Prinzip der Bestimmung meiner Existenz ... haben" (ib. Z. 26). „Indessen würde ich doch diese Begriffe in Ansehung des praktischen Gebrauchs ... auf die Freiheit und das Subjekt derselben anzuwenden befugt sein" (ib. Z. 39). Damit ist der Übergang vorbereitet.

Die Antinomie der reinen Vernunft.

Sie wird übersetzt als „Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft" (S. 374, Z. 8). Diese „Gesetze" sind die „Grundsätze einer vermeinten reinen (rationalen) Kosmologie" (ib. Z. 24). Sie muß „in ihrem blendenden, aber falschen Scheine" (ib. Z. 32) dargestellt werden.

Der Abschnitt „System der kosmologischen Ideen" stellt zunächst den Zusammenhang derselben mit den transzendentalen Ideen überhaupt her. Sie sind daher Erweiterungen der Verstandesbegriffe, indem sie dieselben „über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben zu erweitern suchen" (S. 375, Z. 12). Demgemäß suchen auch sie zum Bedingten das Unbedingte. „Die Vernunft fordert dieses nach dem Grundsatze: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben" (ib. Z. 23). Die transzenden-

talen Ideen werden demnach „eigentlich nichts als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien sein“ (ib. Z. 28). „Die kosmologischen Ideen also beschäftigen sich mit der Totalität der regressiven Synthesis, und gehen in *antecedentia*, nicht in *consequentia*“ (S. 377, Z. 6). Denn auf die „progressive“ Synthesis, auf die „absteigende Linie der Folgen“ kommt es der Vernunft nicht an.

Es wird nun nach der Tafel der Kategorien „die Tafel der Ideen einzurichten“ gesucht (ib. Z. 14). Und es werden „zuerst die zwei ursprünglichen Quanta . . . Raum und Zeit“ aus dem Gesichtspunkt der „Reihe“ erörtert. In der Zeit geht die Idee der absoluten Totalität „nur auf alle vergangene Zeit“ (ib. Z. 24). In dem Raume dagegen ist „ein Teil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern“; seine Teile sind „einander nicht untergeordnet, sondern beigeordnet“ (ib. Z. 36). Indessen ist doch „das Messen eines Raumes auch als eine Synthesis einer Reihe anzusehen“ (S. 378, Z. 5). Und da ein Teil des Raumes durch den andern „begrenzt“ wird, so auch „bedingt“ (ib. Z. 12). Also ist auch hier die „absolute Totalität“ Problem.

Für die „Realität im Raume, d. i. die Materie“ besteht „ein Fortschritt zum Unbedingten“ darin, daß die „absolute Totalität“ eine vollendete Teilung fordert: „entweder in Nichts oder doch in . . . das Einfache“ (ib. Z. 25 bis 35).

Unter der „Relation“ wird keine Beziehung zwischen der Substanz und dem Unbedingten angenommen. Die Akzidenzen „machen keine Reihe aus“ (S. 379, Z. 3). Sie sind „derselben eigentlich nicht subordiniert, sondern die Art zu existieren der Substanz selber. Es bleibt also nur die Kategorie der Kausalität übrig, welche eine Reihe der Ursachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet“ (ib. Z. 20). In diesen Reihen entfalten sich die Akzidenzen, und in ihnen die Snbstanz.

Innerhalb der „Modalität“ fordert das „Zufällige“ die Totalität als „unbedingte Notwendigkeit“ (ib. Z. 33) heraus.

So werden vier kosmologische Ideen zu unterscheiden sein, als die der „Zusammensetzung“, der „Teilung“, der „Entstehung“ und der „Abhängigkeit“ des Daseins.

Es ist „eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in dieser ... Synthesis der Bedingungen sucht ... Dieses Unbedingte ist nun jederzeit in der absoluten Totalität der Reihe, wenn man sie sich in der Einbildung vorstellt, enthalten“ (S. 380, Z. 31). „Ob diese Vollständigkeit nun sinnlich möglich sei, ist noch ein Problem. Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft“ (S. 381, Z. 13). „Also da in der absoluten Totalität der regressiven Synthesis ... das Unbedingte notwendig enthalten ist ... so nimmt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob sie gleich eigentlich das Unbedingte ... zur Endabsicht hat“ (ib. Z. 18). „Dieses Unbedingte kann man sich nun gedenken entweder als bloß in der ganzen Reihe bestehend ... dann heißt der Regressus unendlich; doch das absolut Unbedingte ist nur ein Teil der Reihe“ (ib. Z. 28). Im ersteren Falle kann der Regressus „nur potentialiter unendlich genannt werden“ (S. 382, Z. 4), weil der Regressus niemals vollendet werden kann. „Im zweiten Falle gibt es ein Erstes der Reihe“, als „Weltanfang“, „Weltgrenze“, das „Einfache“, die „Selbsttätigkeit (Freiheit)“ und „absolute Naturnotwendigkeit“ (ib. Z. 6).

Es werden darauf die Begriffe „Welt“ und „Natur“, als „mathematisches“ und „dynamisches“ Ganzes unterschieden. Aber es soll zugleich „das Wort Welt im transzendentalen Verstande die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge“ bedeuten (S. 383, Z. 12). Der Sinn, in dem der Grundterminus transzendental hier gebraucht wird, scheint mir dem Herkommen zuzuneigen; wie es denn weiter heißt: „in Betracht dessen, daß überdem diese Ideen insgesamt transzendent sind“ usw. Endlich werden diese Weltbegriffe von den „transzendenten Naturbegriffen“ unterschieden.

Die Antithetik der reinen Vernunft.

Sie „ist eine Untersuchung über die Antinomie ... die Ursachen und das Resultat derselben“ (S. 384, Z. 15). Der unvermeidliche Widerstreit entspringt daraus, daß die absolute Einheit der Synthesis, „wenn sie der Vernunfteinheit adäquat ist, für den Verstand zu groß, und wenn sie dem Verstande angemessen, für die Vernunft zu klein wird“

(S. 385, Z. 20). Bei dieser Untersuchung wird die „skeptische Methode“ unterschieden vom „Skeptizismus“, als einem „Grundsatze einer kunstmäßigen und szientifischen Unwissenheit“ (S. 386, Z. 24); jene aber „geht auf Gewißheit“. „Die Antinomie ... ist bei unserer eingeschränkten Weisheit der beste Prüfungsversuch der Nomothetik“ (ib. Z. 35). Daher ist diese Methode „der Transzendental-Philosophie allein wesentlich eigen“, und kann in ihr nicht entbehrt werden. Denn: „die Moral kann ihre Grundsätze ... wenigstens in möglichen Erfahrungen geben“ (S. 387, Z. 13); die transzendentale Vernunft hat an ihrem Widerstreit ihren „Probierstein“.

Nach der ersten Thesis hat „die Welt einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen“. Es ist zu beachten, daß hier das Argument von der Zeit ausgeht, nicht vom Raume. Der „Beweis“ beruht auf dem Gedanken: „also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich“ (S. 388, Z. 14). Dies aber wäre der Fall, wenn die Welt keinen Anfang hätte. Es wäre dann „bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen“ (ib. Z. 8). Darauf gründet sich das Argument vom Raum. Wäre die Welt nicht in Grenzen eingeschlossen, so müßte sie „ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existierenden Dingen sein“ (ib. Z. 18). Die Größe eines Quantum setzt jedoch die „Synthesis der Teile“, und die „Totalität“ eines solchen die „vollendete“ Synthesis voraus. Damit aber „müßte wieder eine unendliche Zeit“ in der Durchzählung aller existierenden Dinge als abgelaufen angesehen werden“ (S. 390, Z. 4). Es kann also kein „unendliches Aggregat wirklicher Dinge“ geben; die Welt ist nicht unendlich. Man erkennt, daß der Weltbegriff hier auf den Größenbegriff, und dieser auf die Zeit gegründet wird.

Nach der ersten Antithesis hat die Welt „keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums unendlich“. Der Beweis beruht auf dem Begriffe einer „leeren Zeit“, der durch den Begriff des „Anfangs“ bedingt ist. In einer leeren Zeit ist aber kein Entstehen möglich, mithin hebt sich der Anfang auf. Ebenso fordert die Begrenztheit der Welt einen „leeren Raum“. Indessen schließt die An-

nahme der Welt als eines absoluten Ganzen auch ein solches „Korrelatum der Welt“ aus. Der leere Raum bedeutet „ein Verhältnis der Dinge ... zum Raume (S. 389, Z. 26). Und dieses Verhältnis würde zugleich ein solches „zu keinem Gegenstande“ sein (S. 361, Z. 4). Also ist die Welt „in Ansehung der Ausdehnung unendlich“. Die Anm. nimmt auf den „Namen des absoluten Raumes“ Rücksicht; er sei „nichts anderes als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen, sofern sie entweder an sich existieren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzukommen können“. Aber seine Bedeutung bleibt für die „empirische Anschauung“ bestehen. Diese ist nicht etwa „zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung)“. Denn diese „leere“ Anschauung ist ein Mißverständnis, die „reine“ besagt als „Form“ die notwendige Vorbedingung zur Wahrnehmung, zur Erfahrung.

In der „Anmerkung zur Thesis“ wird bemerkt, daß der Beweis nicht „von der Unendlichkeit einer gegebenen Größe“ (S. 390, Z. 26) ausgeht, wie dieselbe „nach der Gewohnheit der Dogmatiker“ verstanden wird. „Der wahre (transzendentale) Begriff der Unendlichkeit ist, daß die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann (S. 392, Z. 23). Dies ist „der mathematische Begriff des Unendlichen“ (Anm.). Hieraus folgt, daß „eine Ewigkeit . . . bis zu einem gegebenen Zeitpunkte nicht verflossen sein kann“. Ebenso muß für den Raum „die Möglichkeit eines Ganzen durch die sukzessive Synthesis der Teile dargetan werden“ (S. 394, Z. 13). Diese „Vollendung“ aber, diese „Totalität“ ist unmöglich.

In der „Anmerkung zur Antithesis“ wird auf den Einwurf Rücksicht genommen, daß man eine Grenze der Welt annehmen könne ohne eine „absolute Zeit“ vor dem Weltanfang und ohne einen „absoluten Raum“. Es wird auf die Opportunität „dieser Meinung der Philosophen aus der Leibnizischen Schule“ (S. 393, Z. 9) mit der eigenen Ansicht hingewiesen: Da der Raum die Form ist, so kann er „kein Korrelatum der Erscheinungen“ sein. Er ist „an sich selbst nichts Wirkliches“ (ib. Z. 24). Man müßte aber bei Annahme einer Weltgrenze „diese zwei Undinge, den

leeren Raum außer und die leere Zeit vor der Welt durchaus annehmen" (ib. Z. 30).

Ferner wird der Gedanke eines solchen „unendlich Leeren" darauf zurückgeführt, „daß man statt einer Sinnenwelt sich wer weiß welche intelligible Welt gedenkt . . ., statt der Grenze der Ausdehnung Schranken des Weltganzen denkt und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht" (S. 395, Z. 6). Hier tritt also der Unterschied zwischen „Grenze" und „Schranke" ein, oder es wird angedeutet, daß der Begriff der „Grenze" hier vielmehr zu dem der „Schranke" wird. Ohne den Raum „fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unserer Aufgabe ist uns diese allein gegeben" (ib. Z. 21). Hier tritt der Begriff der „Aufgabe" für die Sinnenwelt, für den „*mundus phaenomenon*" ein, und es ist für den innern Gang der Begriffsentwicklung dieser Übergang des Gebrauchs charakteristisch. Unmittelbar weiter heißt es: „der *mundus intelligibilis* ist nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt". Der Titel der „Aufgabe" ist bereits vergeben.

Die zweite Thesis behauptet das Einfache „oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist", als das Existierende. Der „Beweis" beruht auf dem Gedanken, daß die Zusammensetzung „nur ein äußerer Zustand" der Substanzen sei (S. 398, Z. 1). Auch „wenn wir die Elementarsubstanzen gleich niemals völlig . . . isolieren können", so muß die Vernunft sie doch als die ersten Subjekte aller Komposition denken. Andernfalls müßte man die „Zusammensetzung" gar nicht „in Gedanken aufheben" können. Denn wenn man sie aufheben würde, so würde „gar nichts übrig bleiben" (S. 396, Z. 6). Die „Zusammensetzung" wird nicht allein als ein „äußerer Zustand", sondern sogar als eine „zufällige Relation" (S. 396, Z. 13) bezeichnet.

Die zweite Antithesis dagegen behauptet: „Es existiert überall nichts Einfaches" in der Welt. Der Beweis beruht auf dem Widerspruch des „Einfachen" mit dem Begriffe des Raumes. Der Raum besteht „nicht aus einfachen Teilen, sondern aus Räumen" (S. 397, Z. 8). „Also nimmt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt . . . zusammengesetzt ist, . . . so würde das Einfache ein substantielles Zusammengesetztes sein; welches sich widerspricht." Der Begriff des Raumes,

als der „Form“ des „Mannigfaltigen“, ist zugleich der der „Zusammensetzung“. Daher geht die Antithesis von dem Begriffe der „Zusammensetzung“ aus und behauptet in ihrem ersten Teile: „kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen“. Es ist daher das Einfache „eine bloße Idee“ (S. 397, Z. 25). Und sie wird dadurch „aus der ganzen Natur“ weggeschafft; sie hat kein Verhältnis „zu einer möglichen Erfahrung überhaupt“ (S. 399, Z. 14). Eine „bloße Idee“ ist eben nur transzendental im unkritischen Sinne.

Die „Anmerkung zur zweiten Thesis“ geht auf den Gedanken ein, daß die „Zusammensetzung“ nur als „zufällige Relation“ hier verstanden werde. Das Ganze sei hier „das eigentliche Kompositum, d. i. die zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgesondert (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch eines ausmacht“ (S. 398, Z. 12). Es wird daher vom Raume unterschieden, der „eigentlich nicht *Compositum*, sondern *Totum*“ zu nennen sei. Würde in ihm alle Zusammensetzung aufgehoben, so würde auch „nicht einmal der Punkt übrigbleiben“ (S. 400, Z. 4). Ebenso werde auch der Begriff des „Grades“ hierdurch nicht getroffen. Auch von der Bedeutung des „Wortes *Monas* (nach Leibnizens Gebrauch)“ wird das „Einfache“ unterschieden. Jene gehe „z. B.“ auf das „Selbstbewußtsein“. Das Einfache dagegen gilt hier „als Element des Zusammengesetzten, welches man besser den *Atomus* nennen könnte“ (S. 402, Z. 2). Das Einfache wird hier unter dem Gesichtspunkt der Substanz, d. h. „in Ansehung des Zusammengesetzten“ gedacht.

In der „Anmerkung zur zweiten Antithesis“ wird weiter auf die Einwände der „Monadisten“ gegen „diesen Satz einer unendlichen Teilung der Materie“ eingegangen. Nach ihnen „müßte man außer den mathematischen Punkten ... sich noch physische Punkte denken“ (S. 399, Z. 34). Der Schwerpunkt liegt für die eigene Theorie vom Raume in dem Satze: als ob „die Bestimmungen desselben *a priori* nicht zugleich alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich ist, daß es diesen Raum erfüllt“ (S. 399, Z. 31). Es ist immer der Zusammenhang des mathematischen mit dem physikalischen

Raume, in dem die Lehre ruht. Das „*totum substantiale phaenomenon*“, als empirische Anschauung im Raume, fordert, „daß kein Teil desselben einfach ist, darum, weil kein Teil des Raumes einfach ist“ (S. 401, Z. 19). Dabei werden die „Monadisten“ als „fein“ bezeichnet, weil sie „das dynamische Verhältnis der Substanzen überhaupt als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzen“ (ib. Z. 27). Diese „Ausflucht ist vergeblich“, denn die Geometrie des Raumes muß der Dynamik voraufgehen.

Ferner wird gegen die Bestreitung des Einfachen auf „die absolute Simplizität der Substanz“ im Ich hingewiesen; aber dieses wird als „die ganz nackte Vorstellung Ich“ (S. 403, Z. 11) bloßgestellt. „Es bringt also nur das Selbstbewußtsein es so mit sich, daß ... es sich selber nicht teilen kann“ (ib. Z. 18). Es wird eben nicht äußerlich zum Gegenstand, daher kann es keine Zusammensetzung zeigen.

Die dritte Thesis behauptet: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige ... Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit ... notwendig.“ Der Beweis liegt in dem Satze: „Wenn also alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so gibt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang uud also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen“ (S. 404, Z. 14), „Also widerspricht der Satz ... sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit.“ Demnach muß „eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe ..., die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transzendentale Freiheit“ angenommen werden. Auch hier ist der Gebrauch des Wortes transzendental unkritisch, wie er sich denn mit einer absoluten Bedeutung deckt.

Die dritte Antithesis sagt: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“ Der Beweis geht von der „Freiheit im transzendentalen Verstande“ aus, als von „einer besonderen Art von Kausalität“, als einem „Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen“ (S. 405, Z. 1), Dies widerspricht jedoch der „Einheit der Erfahrung“, welche auf der „Verbindung der

sukzessiven Zustände wirkender Ursachen" beruht (S. 405, Z. 19). Demnach kann kein „dynamisch erster Anfang" für die Kausalität zugelassen werden. Diese Freiheit ist daher „ein leeres Gedankending". Sie befreit „vom Leitfaden aller Regeln", „Natur also nnd transzendentale Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit" (ib. Z. 32), Sie ist ein „Blendwerk", sie ist „blind" (S. 407, Z. 4). Es tritt somit hier der Begriff der „Natur" in die Schranken gegen den „Weltbegriff".

Der „Beweis" der „Anmerkung zur dritten Thesis" erörtert den Zusammenhang der transzendentalen Freiheit, welche jedoch hier als „transzendentale Idee" bezeichnet wird, mit dem ersten Anfang, dem Begriffe der ersten These. Zwar wird ausgesprochen, daß damit nicht „der ganze Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens" (S. 406, Z. 9) getroffen werde; dennoch sei es der „eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie". Es kommt nun zunächst der Gedanke hier zu statten, daß wir auch bei der Kausalität ihre „Möglichkeit nicht begreifen können", sondern lediglich die Ermöglichung der Erfahrung durch sie.

Da aber nun der erste Anfang bewiesen (obzwar nicht eingesehen ist), „so ist es nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anfangen zu lassen" (S. 408, Z. 2). Durch die erste These also wird die dritte gestützt. In dem Fortgang der Erörterung aber wird der Unterschied zwischen dem „absolut ersten Anfange der Zeit nach" und dem der Kausalität gemacht (ib. Z. 11). Damit aber wird die „Entschließung und Tat" des Menschen, wie „vom Stuhle aufzustehen", als eine „neue Reihe" bezeichnet, wenngleich nicht der Zeit nach. Sie „folgt", aber sie „erfolgt" nicht. Zum Schlusse jedoch wird wieder zurückgelenkt zum „ersten Beweger", den „alle Philosophen des Altertums sich gedrungen sahen", anzunehmen, und es wird dieser jetzt für die „freihandelnde Ursache" in Anspruch genommen (ib. Z. 36).

Die „Anmerkung zur dritten Antithesis" geht auf diesen Unterschied zwischen diesem Vermögen „außerhalb" und „innerhalb" der Welt ein. Es bleibt schon „eine kühne Anmaßung", einen ersten Anfang für die „Weltveränderungen" anzunehmen. „Allein in der Welt selbst

den Substanzen ein solches Vermögen beizumessen, kann nimmermehr erlaubt sein" (S. 409, Z. 17). Damit wird der Begriff der „Natur" hinfällig und „Erfahrung" ununterscheidbar vom „Traume".

So wird auch der erste Teil dieser Anmerkung verständlich, welcher auf die Unterscheidung zwischen dem „Anfange" der „Zeit" oder der „Kausalität" nach eingeht. Es dürfe „kein erster Anfang, weder mathematisch, noch dynamisch gesucht werden" (S. 407, Z. 27). Die Möglichkeit einer „unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied" ist nicht mehr anstößig als „die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt" (ib. Z. 29).

Die vierte Thesis behauptet: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist." Der „Beweis" enthält zunächst in der Anmerkung einen Satz, der gegenüber der irrtümlichen Auffassung des „*a priori*" von aufklärender Bedeutung ist. Indem nämlich das Argument von den „Veränderungen" ausgeht, wird die Zeit als „formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen" bezeichnet. Im Texte wird gesagt: „ohne diese würde selbst die Vorstellung der Zeitreihe . . . nicht gegeben sein" (S. 410, Z. 10). Die Anmerkung begründet den Satz aus dem Gesichtspunkte der „formalen Bedingung": „allein subjektiv... ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben".

Die „Veränderung" aber schließt zwei Zustände in sich. „Also muß etwas absolut Notwendiges existieren, wenn eine Veränderung als seine Folge existiert" (ib. Z. 18). Der Schwerpunkt liegt in dem Satze: „dieses Notwendige aber gehört selber zur Sinnenwelt". Hierin aber liegt ein Doppelsinn, denn es „muß die oberste Bedingung des Anfangs . . . in der Welt existieren, da diese noch nicht war" (ib. Z. 27) . . . Diesem Doppelsinn entspricht die Alternative der These, daß das notwendige Wesen zur Welt gehöre, entweder als ihr Teil oder als ihre Ursache. Auch die Ursache kann „von der Sinnenwelt... nicht abgesondert gedacht werden" (S. 412, Z. 5). Mithin kann die Ursache auch „die ganze Weltreihe selbst" sein.

Die vierte Antithesis lautet: „Es existiert kein schlechthin notwendiges Wesen weder in der Welt noch

außer der Welt als ihre Ursache." Der „Beweis" richtet sich gegen den Doppelsinn der Thesis. Ein Anfang, der ohne Ursache wäre, widerspricht dem „dynamischen Gesetz"; eine Reihe „ohne allen Anfang", die in allen ihren Teilen „bedingt" wäre, „widerspricht sich selbst", weil „das Dasein einer Menge nicht notwendig sein kann, wenn kein einziger Teil derselben ein an sich notwendiges Dasein besitzt" (S. 411, Z. 17). Ebensowenig kann aber auch die „notwendige Weltursache außer der Welt" sein, denn „ihre Kausalität würde in die Zeit ... d. i. in die Welt gehören" (ib. Z. 25).

Die „Anmerkung zur vierten Thesis" macht auf den Unterschied der „empirischen Zufälligkeit" von der „intelligibeln" aufmerksam. Die erstere wird vermittelst der Kausalität durch die Notwendigkeit erledigt. „Nun kann man aus der empirischen Zufälligkeit auf jene intelligible gar nicht schließen" (S. 416, S. 1). Hier wird nun aber die „intelligible Zufälligkeit" gleichgesetzt mit derjenigen „im reinen Sinne der Kategorie" (S. 414, Z. 38). Danach ist sie dasjenige, „dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist". Diese „Möglichkeit" bezieht sich auf dieselbe Zeit, „da der vorige Zustand war, an der Stelle desselben sein Gegenteil hätte sein können" (S. 416, Z. 6). Schon die „Zeit" erzeugt dagegen die Möglichkeit. Und die Kausalität baut sich auf dieser Zeitmöglichkeit auf. Also beschränkt sich die „Veränderung" auf die „empirische Zufälligkeit". Wir werden eine andere Art von „intelligibler Zufälligkeit" kennen lernen.

Die „Anmerkung zur vierten Antithesis" erklärt den „seltsamen Kontrast" bei diesem Beweisgrunde aus den „zwei verschiedenen Standpunkten" desselben. Der der „absoluten Totalität" schließt das „Unbedingte" ein, dagegen den der „Zufälligkeit alles dessen, was in der Zeitreihe bestimmt ist" schließt es aus. Die Zufälligkeit ist hier eben ausschließlich die „empirische".

Der dritte Abschnitt handelt von dem „Interesse der reinen Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite".

In expektorativer Auseinandersetzung werden hier diese Fragen erörtert. Es seien „Fragen, um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahingäbe" (S. 419, Z. 19). Dabei wird die Mathematik

der „Stolz der menschlichen Vernunft“ genannt. Die Erörterung wird hier beschränkt auf „die Vergleichung der Prinzipien“ (S. 420, Z. 36). Und es wird so der „Empirismus“ vom „Dogmatismus“ unterschieden. Für den Dogmatismus spricht ein „praktisches Interesse“, welches jedoch hier als „ein gewisses“ eingeschränkt wird (S. 421, Z. 15). Dabei werden die „Grundsteine der Moral und Religion“ (ib. Z. 25) genannt. Und von der „Antithesis“ wird gesagt, daß sie „diese Stützen... wenigstens zu rauben scheint“. Auch ein „spekulatives“ Interesse wird dabei angenommen, aber es wird inhaltlich nicht weiter bestimmt, als etwa dadurch, daß die Antithesis auf diese Frage „keine Antwort geben kann“ (ib. Z. 36). Auch die „Popularität“ wird dabei hervorgehoben. Das „absolut Erste“ gibt nicht bloß einen „festen Punkt“, sondern auch eine „Gemächlichkeit“ (S. 422, Z. 16).

Der „Empirismus“ dagegen „scheint“ der Moral und Religion „alle Kraft und Einfluß zu benehmen“ (ib. Z. 26). Dagegen enthält er „Vorteile“ für das „spekulative“ Interesse: „es ist ihm nicht einmal erlaubt . . . in das Gebiet der idealisierenden Vernunft und zu transzendenten Begriffen überzugehen“ (S. 423, Z. 12). Es tritt dabei die Association der Begriffe ein, „zu denken und zu dichten“ (ib. Z. 18). „Beobachtung und Mathematik“ (ib. Z. 28) werden als seine Richtschnur bezeichnet. Gegenüber jener „Gemächlichkeit“ vertritt er „Mäßigung in Ansprüchen“ und „Bescheidenheit in Behauptungen“ (S. 424, Z. 18). „Erfahrung“ wird als der „eigentlich uns vorgesetzte Lehrer“ bezeichnet. Und „Glaube zum Behuf unserer praktischen Angelegenheit“ würde uns dabei nicht genommen werden; „nur könnte man sie nicht unter dem Titel und Pompe von Wissenschaft und Vernunft eintreten lassen“ (ib. Z. 24). Aber der Empirismus darf nicht selbst „dogmatisch“ werden.

Aus dem Gesichtspunkte der „Popularität“ wird wiederum auf „Gemächlichkeit und Eitelkeit“ (S. 426, Z. 17) hingewiesen, als auf den „Bewegungsgrund“ des Dogmatismus und seiner Popularität. Er will nicht „sich selbst Rechenschaft geben“ müssen. „Die Schwierigkeit, eine solche Voraussetzung selbst zu begreifen, beunruhigt ihn nicht... (der nicht weiß, was begreifen heißt)“ (S. 426

Z. 25). So wird „der Empirismus der transzendental-idealisierenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt“ (ib. Z. 34). Dies ist ein treffender Ausdruck, in dem der „transzendentale Idealismus“, wie überhaupt mit dem „empirischen Realismus“, so hier mit dem Empirismus identifiziert wird. Auch wird angedeutet, daß er, als echter Empirismus, auch Popularität genießen sollte „über die Grenzen der Schule“ hinaus. Endlich wird sogar auch ein „architektonisches“ Interesse gegen den Empirismus aufgeführt.

Der vierte Abschnitt handelt von den transzendentalen Aufgaben.

Es wird dabei von der „Eigentümlichkeit“ der Transzendental-Philosophie ausgegangen, „daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sei“ (S. 429, Z. 19). In diesem Zusammenhange sagt die Anmerkung: „man kann zwar auf die Frage, was ein transzendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sei, aber wohl, daß die Frage selbst nichts sei ... daher sind alle Fragen der transzendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet.“ „Also ist hier der Fall ... daß keine Antwort auch eine Antwort sei.“ „Außer der Transzendental-Philosophie gibt es noch zwei reine Vernunftwissenschaften, eine bloß spekulativen, die andere praktischen Inhalts: reine Mathematik und reine Moral“ (S. 431, Z. 9). Auch in ihnen werden „gewisse Auflösungen“ für alle Fragen gefordert. Es ist zu beachten, daß die „reine Moral“ hier von der „Transzendental-Philosophie“ unterschieden wird. „In den allgemeinen Prinzipien der Sitten kann nichts Ungewisses sein, weil die Sätze entweder ganz und gar nichtig und leer sind oder bloß aus unseren Vernunftbegriffen fließen müssen“ (ib. Z. 22). Damit wird ihnen aber der Eintritt in die Transzendental-Philosophie eröffnet.

Dagegen betreffen die „dialektischen“ Fragen alle nur „einen Gegenstand, der nirgend anders, als in unsern Gedanken gegeben werden kann“ (S. 432, Z. 16). Die Frage kann nicht „gleichsam durch den Gegenstand selbst aufgegeben sein“ (S. 433, Z. 11). Hier verbindet sich

der Begriff des „Gebens“ mit dem der „Aufgabe“. Der Gegenstand ist nicht „gegeben“, und durch ihn ist auch die „Aufgabe“ nicht gegeben; die Frage ist durch ihn nicht „aufgegeben“, sondern allenfalls er durch die Frage. „Das All aber in empirischer Bedeutung ist jederzeit nur komparativ. Das absolute All... geht keine mögliche Erfahrung etwas an“ (ib. Z. 20). Es kann daher „selbst die Auflösung dieser Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen“ (ib. Z. 40). Die „dogmatische“ Auflösung ist also nicht etwa ungewiß, sondern unmöglich“ (S. 434, Z. 8).

Der fünfte Abschnitt handelt Von der skeptischen Vorstellung der kosmologischen Fragen. Sie fördert die Einsicht, daß die kosmologische Idee „für einen jeden Verstandesbegriff entweder zu groß oder zu klein sein würde“ (S. 435, Z. 17). Die Anfangslosigkeit kann der Verstand nicht erreichen, der „Anfang“ aber kann die Vernunft nicht befriedigen. Das „Unendliche“ ist für den „Begriff“ zu groß, das „Begrenzte“ für das „Unbedingte“ als „Erfahrungsbegriff“ zu klein (S. 436, Z. 18). Ebenso steht es um die Alternativen der „unendlich vielen Teile“ und der „Teilung“ in ein „Einfaches“.

Nicht anders auch bei „Kausalität“ und „Freiheit“. „Die bloße wirkende Natur ist also für allen euren Begriff in der Synthesis der Weltbegebenheiten zu groß“ (S. 436, Z. 35). Die Kausalität selbst scheint hier an die Stelle der „Idee“ zu treten. Andererseits ist an der „Freiheit“ zu finden, „daß dergleichen Totalität der Verknüpfung für euren notwendigen empirischen Begriff zu klein ist“ (S. 437, Z. 4).

Bei der vierten Idee wird die „Unzulänglichkeit“ gleichgesetzt mit dem „zu groß“, und die „Zufälligkeit“ mit dem „zu klein“. Endlich wird gefragt, warum die Frage auf die „Weltidee“ und nicht auf den „empirischen Begriff“ gerichtet werde. „Der Grund war dieser. Mögliche Erfahrung ist das, was unsern Begriffen allein Realität geben kann; ohne das ist aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenstand“ (ib. Z. 31). Die Frage nach dem „zu groß“ und „zu klein“ muß daher wie bei dem Beispiel von der „Kugel“ und dem „Loch“ gestellt werden.

Der sechste Abschnitt bezeichnet den Transzendentalen Idealismus als den „Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik". In einer Anmerkung wird er auch „formaler Idealismus" genannt, zum Unterschiede von dem „materialen", und unter letzterem werden der „dogmatische" und der „problematische" jetzt zusammengefaßt. „In manchen Fällen scheint es ratsam zu sein, sich lieber dieser als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen" (S. 439, Anm.). Als gegen ein „Unrecht", wehrt sich der Autor gegen den Verdacht, den „schon längst so verschrienen empirischen Idealismus" (ib. Z. 6) seinerseits zu lehren. Es wird dabei auf den Unterschied zwischen „Gegenstand" und „Ding" hingewiesen. Dabei wird das „Gemüt" selbst als „Gegenstand des Bewußtseins" bezeichnet (S. 440, Z. 2), zum Unterschiede von dem „transzendentalen Subjekt" als einem „Dinge". Die Gegenstände, als „Gegenstände der Erfahrung", werden dadurch als „wirkliche" legitimierbar „und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden" (ib. Z. 14).

Dabei ändert sich nunmehr der Begriff der „Wirklichkeit". Bisher war es allein der „Zusammenhang mit der Wahrnehmung", worauf sie beruhte, jetzt heißt es: „Alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext stehet" (ib. Z. 24). Die kosmologische Totalität hat den „Fortschritt der Erfahrung" zur möglichen Aufgabe gemacht. „Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung" (ib. Z. 37).

Wiederum werden die „Gegenstände" auf das „Verhältnis der Vorstellungen zu einander" und auf deren Verknüpfung „nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung", ihre Objektivität mithin auf solche gesetzliche Realitivität zurückgeführt. „Indessen können wir die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transzendentale Objekt nennen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit, als einer Rezeptivität, korrespondiert" (S. 441, Z. 24). Hiernach scheint es, als ob die Kategorie allein zu der Forderung eines solchen Objekts nicht verleiten würde; sondern daß nur die „Sinnlichkeit" es

fordere. Indessen ließe sich dieser Vorzug der Kategorie dem Vorurteil des „Dings an sich" gegenüber doch nur so verstehen, daß sie sich methodisch zur „Idee" erweitert, ohne diese zum „Noumenon" machen zu müssen.

Hier wird nun in der Tat im Sinne der kosmologischen Idee das „transzendentale Objekt" ebenso ausgedeutet, wie der Begriff der „Wahrnehmung" erweitert wurde. Der unmittelbar folgende Satz lautet: „diesem transzendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben". Es steht mithin für allen „Umfang und Zusammenhang" aller „möglichen Wahrnehmungen" und damit aller möglichen „Wirklichkeit". „So kann man sagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transzendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur Gegenstände, und in der vergangenen Zeit wirklich, sofern ... eine regressive Reihe ... (an dem Leitfaden der Geschichte) auf eine verflossene Zeitreihe führt ... so daß alle ... vor meinem Dasein verflossene Begebenheiten doch nichts anderes bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung" (ib. Z. 37). Wiederum ist es der „Fortgang", auf den die „Wirklichkeit" zurückgeführt wird.

Es ist also nicht etwa eine Vorexistenz, die hier fingiert würde, sondern „nichts anderes als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit" (S. 442, Z. 18). „Daß man aber sagt, sie existieren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, daß sie in dem Teile der Erfahrung, zu welchem ich von der Wahrnehmung anhebend, allererst fortschreiten muß, anzutreffen sind" (ib. Z. 22). Diese methodische Bedeutung des „Vor" kann als Betätigung gedacht werden für die gleiche methodische Bedeutung des *a priori*. Es handelt sich immer nur um die „Regel des Fortschritts der Erfahrung", hier in der Bedeutung für die Wahrnehmung, in dem Problem des *a priori* für die „reine Anschauung".

Der siebente Abschnitt bringt die Kritische Entscheidung.

Die „Berichtigung" beginnt mit dem Satze, der als „klar und ungezweifelt gewiß" bezeichnet wird: „daß, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben

sei" (S. 444, Z. 3). Wir kennen die Urform dieses Satzes als den „Obersatz" des dialektischen Schlusses. Da aber hieß es: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist das Unbedingte gegeben." Jetzt ist es „aufgegeben". Und im Fortgang wird dieser Unterschied auf den zwischen „Erscheinung" und „Ding an sich" gegründet. Dabei ist selbst für das „Ding an sich" die Korrektur hier angebracht: es sei „vorausgesetzt". Die Erscheinungen aber „sind nichts als empirische Kenntnisse" (ib. Z. 33). Daher ist bei ihnen der Regressus zu den Bedingungen „geboten oder aufgeben" (S. 445, Z. 11).

Wenngleich nun der „Obersatz" des kosmologischen Schlusses das Bedingte nicht in derselben Bedeutung nimmt, wie der „Untersatz", der sich an die empirische Bedeutung hält, so vertritt er doch „die logische Forderung" (ib. Z. 26). Und darauf gründet sich die Schlichtung der Antinomie.

Endlich wird ausdrücklich auf Zeno eingegangen, wobei die Vermutung ausgesprochen wird, er habe „Gott" als das „Universum" gedacht und so Endlichkeit wie Unendlichkeit ihm abgesprochen (S. 447, Z. 16). Es sei dies „kein eigentlicher Widerspruch". Denn es ist von der „analytischen Opposition" die „dialektische" zu unterscheiden (S. 448, Z. 26). Die Sätze: die Welt ist unendlich oder sie ist nicht unendlich, stehen in „analytischer" Opposition; der eine ist das „kontradiktorische Gegenteil" des andern. „Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche zu setzen. Hieße es aber: die Welt ist entweder unendlich oder endlich (nichtunendlich), so könnten beide falsch sein" (ib. Z. 12). Dies ist nur eine „dialektische" Opposition.

Durch die Verwandlung des „Dings an sich" in die „Erscheinung" verwandelt sich der kontradiktorische Widerstreit . . . in einen dialektischen (S. 449, Z. 1). Die Welt „ist nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen" (ib. Z. 7). Und was von der ersten kosmologischen Idee gilt, gilt ebenso von den anderen. Daher ist es der „kritische und doktrinale Nutzen" (S. 450, Z. 7) der Antinomie: „die transzendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirekt zu beweisen, wenn jemand etwa an dem direkten in der transzendentalen Ästhetik nicht genug hätte." Indessen

bildet die letztere freilich durch den Gehalt ihrer Sätze die Vorbedingung für die Beweise der Antinomie. Die Falschheit der Voraussetzung besteht in der Annahme der „Dinge an sich", deren Widerlegung erst die Konsequenz aus der transzendentalen Ästhetik ist.

Der achte Abschnitt bringt
das regulative Prinzip,

welches die „kosmologischen Ideen" enthalten. Die Darstellung geht wiederum von dem Unterschiede zwischen „gegeben" und „aufgegeben" aus. Daran schließt sich der Unterschied von „Axiom" und „Problem" (S. 451, Z. 13). „Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel ... er ist also kein Prinzipium der Möglichkeit der Erfahrung ... kein Grundsatz des Verstandes; ... auch kein konstitutives Prinzip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Prinzipium der Vernunft, welches als Regel postuliert, was von uns im Objekte ... an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein regulatives Prinzip der Vernunft" (ib. Z. 26).

Zur Bestimmung dieses „empirischen Regressus" wird auf den Unterschied der Ausdrücke: *„progressus in infinitum"* und in *„indefinitum"* eingegangen. Für die Mathematik sei die Unterscheidung eine „leere Subtilität" (S. 453, Z. 20). „Ganz anders ist es mit der Aufgabe bewandt, wie weit sich der Regressus ... erstrecke" (S. 454, Z. 3). Da kommt es wieder auf den Unterschied zwischen „Erscheinung" und „Ding an sich" an. Und von ihm aus ergibt sich „ein namhafter Unterschied in Ansehung der Regel dieses Fortschritts" (S. 455, Z. 25). Der Unterschied betrifft den zwischen Mathematik einerseits und Biologie anderseits.

Es heißt hier nur, ob „das Ganze", oder „nur ein Glied der Reihe gegeben" (S. 454, Z. 21) sei. Es wird aber dabei die „Materie (eines Körpers)" angeführt (ib. Z. 26). Da geht die Teilung „ins Unendliche", oder da „ist es möglich, ins Unendliche in der Reihe seiner inneren Be-

dingungen zurückzugehen" (S. 455, Z. 27). Handelt es sich aber um „die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menschen", so geht der Regress „nicht ins Unendliche . . ., sondern in unbestimmbare Weite" (ib. Z. 1,9). Hier „kann ich nur sagen: es ist ins Unendliche möglich, zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen" (ib. Z. 30). Es wird dabei schließlich auf den „folgenden Abschnitt" verwiesen.

Der neunte Abschnitt Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Prinzips
geht wiederum auf den Begriff des „Fortgangs" zurück. „Es ist also nur die Gültigkeit des Vernunftprinzips als Regel der Fortsetzung . . . einer möglichen Erfahrung" (S. 457, Z. 4). Dieser Grundsatz sei ebenso wertvoll, „wie ein Axiom" (ib. Z. 22). Und nun wird zur „Auflösung" geschritten. Erstens zu der der Idee von der „Totalität der Zusammensetzung". Der Begriff des „empirischen Regressus" schließt die „absolute Grenze" aus. Denn es würde „eine dergleichen Erfahrung eine Begrenzung der Erscheinungen durch Nichts oder das Leere" sein (S. 458, Z. 14). Daher ist das „Weltganze" gar nicht als eine „Größe" gegeben; „ich muß mir allererst einen Begriff von der Weltgröße durch die Größe des empirischen Regressus machen" (S. 459, Z. 12). „Ich kann demnach nicht sagen: die Welt . . . ist . . . unendlich. Denn dergleichen Begriff von Größe, als einer gegebenen Unendlichkeit, ist empirisch . . . schlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht sagen: der Regressus . . . geht ins Unendliche; denn dieses setzt die unendliche Weltgröße voraus; auch nicht: sie ist endlich" (S. 460, Z. 10). „Hieraus folgt denn zugleich die bejahende Antwort: der Regressus . . . geht in *indefinitum*; welches ebensoviel sagt, als . . . hat seine Regel" (S. 461, Z. 3). „Ein bestimmter empirischer Regressus . . . wird hierdurch nicht vorgeschrieben . . . sondern es wird nur der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten, sollten diese auch keine wirkliche Wahrnehmung . . . abgeben, weil sie demungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören" (ib. Z. 18). Am Schlusse wird noch von diesem Regressus unterschieden die „kollektive Anschauung" von einer Größe, „die in Ansehung eines gewissen Maßes unendlich wäre" (S. 462, Z. 12). Hier werden

die Begriffe „Größe“ und „Maß“ für den Begriff der „Unendlichkeit“ verbunden.

Die Auflösung geht zweitens auf die der Idee „von der Totalität der Teilung“. Wenn diese sich bezieht auf eine „kontinuierliche fortgehende Dekomposition“ (S. 462, Z. 30), so geht der *Regressus in infinitum.* Dennoch darf man auch von einem solchen ins Unendliche teilbaren Ganzen nicht sagen: „es bestehe aus unendlich viel Teilen“ (S. 463, Z. 12). Denn „die ganze Reihe der Teilung“ ist doch in ihm nicht enthalten ... folglich keine unendliche Menge“ (ib. Z. 20). Die Teilbarkeit des Körpers „gründet sich auf die Teilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieser ist also ins Unendliche teilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Teilen zu bestehen“ (ib. Z. 32). Denn auch die Teile des Raumes sind „immer wiederum Räume“ (ib. Z. 28). So wird wiederum der „Körper“ mit dem „Raume“ methodisch verbunden.

Und es findet sich hier eine Anwendung dieses Grundgedankens, welche mit einem Argument der Antinomie zusammenhängt. „Daß, wenn alle Zusammensetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrigbleiben solle, scheint sich nicht mit dem Begriffe einer Substanz vereinigen zu lassen, die eigentlich das Subjekt aller Zusammensetzung sein sollte“ (S. 464, Z. 4). Indessen ist die Substanz hier in der Erscheinung, daher „nicht absolutes Subjekt, sondern beharrliches Bild der „Sinnlichkeit“ (ib. Z. 15). Und nun findet sich hier eine wichtige Unterscheidung, nämlich die zwischen der Teilung eines „*Quantum continuum*“ und eines „*Quantum discretum*“. Und diese wiederum geht auf den Unterschied zwischen der „Materie“ und dem „organischen“ Körper über.

Bei der „Erfüllung des Raumes“ gilt die „Regel des Fortschritts ins Unendliche“ (ib. Z. 18). Indessen „annehmen, „daß in jedem gegliederten (organisierten) Ganzen ein jeder Teil wiederum gegliedert sei, ... mit einem Worte, daß das Ganze ins Unendliche gegliedert sei, will sich gar nicht denken lassen“ (ib. Z. 25). Unmittelbar aber weiter heißt es: „obzwar wohl, daß die Teile der Materie bei ihrer Dekomposition ins Unendliche gegliedert werden können“. Was ist der Unterschied? Er liegt in der

„Dekomposition". Es soll „das Ganze nicht an sich selbst schon eingeteilt" sein (ib. Z. 38). „Dagegen wird bei einem ius Unendliche gegliederten organischen Körper das Ganze eben durch diesen Begriff schon als eingeteilt vorgestellt... wodurch man sich selbst widerspricht, indem diese unendliche Einwickelung ... als vollendet angesehen wird" (ib. Z. 42). „Wie weit also die Organisierung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganischen Teile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen" (S. 465, Z. 15). Das ist der Grund für den mit „obzwar" beginnenden Nachsatz (vgl. oben Z. 159). Die „Menge" der organisierten Teile in diesem „*Quantum discretum*" läßt sich nicht bestimmen die „Dekomposition ins Unendliche" aber betrifft das „*Quantum continuum*", mithin die mathematische Teilung, und von dieser ist der Gedanke nicht auszuschließen, daß mit ihr schon die „Gliederung" verbunden sei. Dieser Gedanke bildet die Vorbereitung zu dem Gedanken der Aufhebung des absoluten Unterschiedes zwischen Organisch und Unorganisch.

In der „Schlußanmerkung" und „Vorerinnerung" wird zur „Auflösung der dynamisch-transzendentalen Ideen" übergegangen. Bei den „mathematisch-transzendentalen Ideen" waren die „Glieder" der Reihe „gleichartig" (S. 466, Z. 11). Bei der Erwägung dieser Reihe „bloß ihrer Größe nach", „bestand die Schwierigkeit... darin, daß die Vernunft es dem Verstande entweder zu lang oder zu kurz machte" (S. 466, Z. 18, vgl. oben S. 153). In der „dynamischen Synthesis" dagegen handelte es sich nicht allein um die „Erstreckung" (S. 467, Z. 17) der „Reihen", sondern zugleich um „Kausalverbindung", oder um die „des Notwendigen mit dem Zufälligen" (ib. Z. 25), mithin um eine Synthesis des „Ungleichartigen". Daher kann hier der „Streithandel" vielleicht „verglichen" werden, während er dort „abgewiesen" werden mußte (ib. Z. 7. 13). Und während dort beide Behauptungen „für falsch erklärt werden mußten", können jetzt vielleicht „alle beide wahr sein" (S. 468, Z. 19). Diese „ungleichartige Bedingung" kann „nicht ein Teil der Reihe sein, sondern muß „als bloß intelligibel außer der Reihe" liegen (S. 467, Z. 33).

III. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.

Die Freiheit wird hier bestimmt „im kosmologischen Verstande“ (S. 469, Z. 19) und in dieser Rücksicht als „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“. Es kann daher ihr „Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden“ (ib. Z. 26). Daher „schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln“ (S. 470, Z. 3). Statt des „Anfangens eines Zustandes“ heißt es jetzt das „Anheben zu handeln“. Daher lautet der folgende Satz: „es ist überaus merkwürdig, daß auf diese transzendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe“. Wenngleich der Begriff der „Handlung“ auch bei der physikalischen Kausalität gebraucht wird, so dürfte er sich hier doch auf die Moral beziehen. An die Stelle der Freiheit „im kosmologischen Verstande“ tritt nunmehr die Freiheit „im praktischen Verstande“ (S. 470, Z. 13). Sie „setzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen“ (ib. Z. 33). Dieses „Sollen“ tritt somit in einen innern Zusammenhang mit dem „Von selbst Anfangen“.

Es ist zu beachten, daß im Folgenden zweimal in demselben kleinen Absatze der wichtige Begriff der „Aufgabe“ eintritt. „Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit die Psychologie zwar anficht“, dennoch aber „nicht physiologisch“, sondern transzendental ist“. Und jetzt schreitet die Auflösung wieder zur Erwägung des Unterschiedes von „Ding an sich“ und „Erscheinung“. Hier aber handelt es sich nicht um die „Größe“ der Erscheinung oder die der „Reihe der Bedingungen“ zu ihr, sondern um ihr „Dasein“, ihr „dynamisches Verhältnis“. Daher entsteht die Frage, „ob es ein richtig disjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit stattfinden könne“ (S. 471, Z. 34).

Und jetzt wird die Konsequenz des Idealismus zuungunsten des „Empirismus“ gezogen. „Denn sind Er-

scheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten ... Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, .. so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind" (S. 472, Z. 11). Die Rettung aus diesem Wege wird nun so bewerkstelligt, daß die Ursache „intelligibel" wird, ihre Wirkungen aber „Erscheinungen" bleiben. „Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe, dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden" (S. 472, Z. 26). So wird die Reihe nicht unterbrochen, aber sie wird ergänzt, und zwar durch eine ungleichartige Hinzunahme. „Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg ... angesehen werden". Diese „Wirkung" kann nur „als Handlung" denkbar sein.

Ein neuer Abschnitt behandelt die Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit.

Hier wird zugleich die Kausalität „auf zwei Seiten betrachtet" (S. 473, Z. 15), und zwar als „intelligibel nach ihrer Handlung ... und als sensibel nach den Wirkungen". Es geschieht nun die Berufung darauf, daß „eine solche doppelte Seite" nicht widersprechend sei. Immer liegt der Schwerpunkt in der Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung". Dieser muß „ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde liegen (ib. Z. 28). Und es „hindert nichts, daß wir diesem transzendentalen Gegenstand außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht erscheint, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird". So wird die „Kausalität" zur „Handlung", die damit „intelligibel" wird; die „Wirkung" aber bleibt „Erscheinung". Und nunmehr wird das „Gesetz" dieser „Kausalität" bestimmt als „Charakter" (ib. Z. 36).

Es ist unzweifelhaft, daß der begriffliche Ausdruck des „Gesetzes" damit sogleich fürs „Praktische" dirigiert wird. Es muß aber die Frage entstehen, ob der Terminus eindeutig für das „Gesetz der Kausalität" brauchbar wird, da ja die Kausalität als „Handlung" abgetrennt wurde von der „Wirkung". Es könnte daher eigentlich nur erwartet

werden ein „Charakter“ als Gesetz der „Kausalität der Handlung“, nicht aber der „Wirkung“. Hier aber werden ein „empirischer Charakter“ und ein „intelligibler Charakter“ unterschieden. Nach dem ersteren werden „die Handlungen als Erscheinungen“ zu „Gliedern einer einzigen Reihe der Naturordnung“ (S. 474, Z. 5). Diese Kausalität ist also die natürliche, empirische. Dem „Subjekte der Sinnenwelt“ würde man zweitens „noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst... nicht Erscheinung ist“. Hier ist die Ursache der „Handlungen“ bedenklich, sie muß bedeuten: Ursache der „Wirkung“, denn die Kausalität ist Ursache der „Handlung“, und als solche „intelligibel“.

In diesem „handelnden Subjekt“ „würde keine Handlung entstehen oder vergehen“. Damit scheint die Kausalität aufgehoben zu werden. Indessen soll sie nur von den „Zeitbedingungen“ und „der Reihe empirischer Bedingungen“ befreit werden. Mithin ist hier, wenn der Satz nicht tautologisch sein soll, die „Handlung“ prägnant zu verstehen, von der „Wirkung“ zu unterscheiden. Es wird ausdrücklich ausgesprochen: „dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden“ (ib. Z. 27), und es ist das „unmittelbar“ dabei zu beachten. Aber „gedacht“ müsse er werden.

Nunmehr wird die Vereinbarung beider Charaktere beleuchtet. „Wie sein empirischer Charakter... durch Erfahrung erkannt wäre, müßten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen“ (S. 475, Z. 2). Die „Handlungen“ wären aber alsdann vielmehr die „Wirkungen“. „Nach dem intelligiblen Charakter desselben aber... würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung der Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und da in ihm, sofern es *Noumenon* ist, nichts geschieht,... so würde dies tätige Wesen sofern in seinen Handlungen... frei sein.“ Was sind das aber für „Handlungen“, „in denen nichts geschieht“? Es heißt unmittelbar weiter: „man würde von ihm ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt“ (ib. Z. 21). Hier stehen „Handlung“

und „Wirkung", wie es sein muß, getrennt von einander.

Die Handlung kann nicht „anfangen", denn sie ist jenseits aller „Veränderung". Aber die „Wirkung" kann nicht „von selbst anfangen". So heißt es auch unmittelbar weiter: „ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen". Mithin ist der Ausdruck „von selbst anfangen" genau zu unterscheiden von dem Anfangen „in ihm selbst". Die „Handlung" kann in dem handelnden Subjekte nicht anfangen, sondern sie kann nur „von selbst" anfangen, das heißt aber: die in die empirische „Sinnenwelt" hineinversetzten „Wirkungen" werden die „Erscheinungen" jener „von selbst anfangenden" Kausalität. Dies ist der „doppelte Gesichtspunkt", der „bei eben denselben Handlungen" (ib. Z. 32) zur Anwendung kommt.

Es folgt eine „Erläuterung". Dabei wird zunächst die bisherige „Auflösung" als der „Schattenriß" einer solchen bezeichnet (S. 476, Z. 5). Die Erörterung beruft sich wiederum auf die systematische Grundunterscheidung gegenüber der „Täuschung des transzendentalen Realismus" (ib. Z. 36), und sie dreht sich um die Begriffe „Handlung" und „Wirkung". „Jede Handlung als Erscheinung ... ist Selbstbegebenheit oder Ereignis ... nur eine Fortsetzung der Reihe und kein Anfang" (S. 477, Z. 9). „Also sind alle Handlungen ... in der Zeitfolge selbst wiederum Wirkungen ... Eine ursprüngliche Handlung ... ist von der Kausalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten" (ib. Z. 15). Frage ist aber, ob „dennoch diese empirische Kausalität selbst ... eine Wirkung einer nicht empirischen, sondern intelligiblen Kausalität sein könne? d. i. einer ... ursprünglichen Handlung einer Ursache, die also insofern nicht Erscheinung, ... ob sie gleich übrigens gänzlich, als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß" (ib. Z. 29). Darin besteht die Schwierigkeit: daß die Kausalität einerseits „intelligible Handlung", anderseits „übrigens gänzlich" empirische Wirkung sein soll. Um diese Schwierigkeit zu durchschauen und überwindlich zu machen, muß man den „Gesichtspunkt", die „Seite" der Betrachtung zu einer methodischen Bedeutung bringen, damit der Verdacht einer doppelten Buchführung schwinden kann. Diese methodische Bedeu-

tung bildet das Problem der ganzen folgenden Auseinandersetzung.

Die Kausalität darf nicht „unterbrochen", die Einheit der Erfahrung nicht „verwirrt" werden. Aber das andere Problem bleibt „Aufgabe". „Denn auf diese Art würde das handelnde Subjekt, als *causa phaenomenon*, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen" (aber diese sind vielmehr Wirkungen) „verkettet sein, und nur das *Noumenon* dieses Subjekts" usw. (S. 478, Z. 17). „Dieser intelligible Grund ficht gar nicht die empirischen Fragen an." Der „empirische" Charakter muß „als der oberste Erklärungsgrund befolgt" werden (ib. Z. 38). „Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und insofern auch eine der Naturursachen . . . allein der Mensch . . . erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption und zwar in Handlungen" (S. 479, Z. 6). Hier ist die „Handlung" charakteristisch. Und jetzt tritt daher auch das Problem der Ethik auf den Plan. „Daß diese Vernunft nun Kausalität habe . . . ist aus den Imperativen klar . . . das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt" (S. 479, Z. 31). „Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll, ebensowenig als: was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll" (S. 480, Z. 2). „Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein . . . aber diese betreffen . . . nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung" (ib. Z. 10). „Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben . . . so können sie nicht das Sollen hervorbringen."

Es ist also „eine eigene Ordnung nach Ideen", welche der „Naturordnung" zur Seite steht. „So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkür, welcher nichts anderes ist, als eine gewisse Kausalität seiner Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man . . . die subjektiven Prinzipien seiner Willkür beurteilen kann" (S. 481, Z. 10). „Wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen . . . könnten. In Ansehung dieses empirischen

Charakters gibt es also keine Freiheit." „Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, zwar nicht die spekulative, um jene ihrem Ursprung nach zu erklären, sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen, mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in praktischer Absicht, so" usw. (ib. Z. 34). So wird denn genau und bestimmt der „praktische" Gebrauch, das heißt das ethische Problem unterschieden von dem „spekulativen" der „Naturerkenntnis".

Und zu dieser „Naturerkenntnis" gehört die der „Zurechnung". „Unsere Zurechnungen" (der Plural ist beachtenswert) „können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden" (S. 482, Anm.). Damit aber wird die Erkenntnis von „Verdienst und Schuld" „gänzlich verborgen", sie gehört allein dem „intelligibeln" Charakter an. Wir kennen nur die „Sinnesart", nicht die „Denkungsart" (ib. Z. 15). Dennoch muß festgehalten bleiben: „die Handlung nun, sofern sie der Denkungsart, als ihrer Ursache, beizumessen ist, erfolgt ... nur so, daß deren Wirkungen in der Erscheinung des innern Sinnes vorhergehen". „Die Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht", sonst würde sie Erscheinung sein. „Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt" (S. 483, Z. 2). Hier ist der präzise Ausdruck gewonnen. Die Vernunft, die Freiheit fängt nicht selbst an, das heißt: nicht „zuerst", wohl aber „von selbst". „Zuerst anfangen" ist die sinnliche Bedingung der Wirkungen.

Und nunmehr hat der Autor gefunden, was er bisher vermißte: „daß die Bedingung einer sukzessiven Reihe von Begebenheiten selbst empirisch-unbedingt sein konnte. Denn hier ist die Bedingung außer der Reihe der Erscheinungen (im Intelligiblen)" (ib. Z. 9). „Gleichwohl gehört doch eben dieselbe Ursache in einer Beziehung auch zur Reihe der Erscheinungen. Der Mensch ist selbst Erscheinung". Jetzt wird am Menschen der beiderseitige Charakter aufgezeigt. Seine Unabhängigkeit von empirischen

Bedingungen ist „auch positiv durch ein Vermögen zu bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so daß in ihr selbst nichts anfängt, ... indessen, daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinung anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann“ (S. 484, Z. 12). Diese Freiheit ist die „beharrliche Bedingung“ (S. 483, Z. 38). Und der empirische Charakter ist davon nur „das sinnliche Schema“ (S. 484, Z. 1).

Jetzt kommt zur „Erläuterung“, nicht um es zu bestätigen, „ein verständliches Beispiel über die moralische Beurteilung des Menschen“. „Daher kann man nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich“ (S. 485, Z. 39). „Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen ... nur bis an die intelligible Ursache, aber nicht über dieselbe hinauskommen ... warum aber der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen gebe, das überschreitet“ usw. Es gleicht dies der Frage: warum nur Anschauung im Raume? „Allein die Aufgabe, die wir aufzulösen hatten, verbindet uns hiezu gar nicht.“ So schließt die Erörterung mit der „Aufgabe“ (S. 486, Z. 31), und im innern Zusammenhange damit wird zum Schluß noch ausgesprochen, daß „hierdurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit“ dargetan werden sollte. „Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen“ (S. 487, Z. 2. 10). Was „war das Einzige, was wir leisten konnten“? „Daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite? (ib. Z. 22).

IV. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach.

Es bleibt der „Ausweg offen, ... daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, ... gleichwohl von der ganzen Reihe auch ... ein unbedingt notwendiges Wesen stattfinde“ (S. 488, Z. 36). „Darin würde sich also diese Art ... von der Freiheit ... unterscheiden, daß bei der Freiheit das Ding selbst, als Ursache ... dennoch in die

Reihe der Bedingungen gehörte ... hier aber das notwendige Wesen ganz außer der Reihe ... gedacht werden müßte (S. 489, Z. 7). Das „regulative Prinzip" besteht deshalb unmittelbar darin, daß „Nichts uns berechtige, irgend ein Dasein von einer Bedingung außerhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbständig zu halten" (ib. Z. 21). Wenn nun aber „gleichwohl" die ganze Reihe „in irgend einem intelligibeln Wesen ... gegründet sein könne", was ist darin die positive Bedeutung des regulativen Prinzips?

Die ganze folgende Darlegung entwickelt nur den methodischen Nutzen dieser Regulative: das „Einschränken", wie der Vernunft, so des Verstandes. Die „durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge" „könne zusammen bestehen mit der willkürlichen Voraussetzung einer notwendigen, obzwar bloß intelligibeln Bedingung" (S. 490, Z. 10). Erst am Schlusse dieser ganzen Darlegung kommt in einer Parenthese der positive Sinn zur Andeutung: „wenn es um den reinen Gebrauch (in Ansehung der Zwecke) zu tun ist" (S. 491, Z. 29). In dem Prinzip der Zwecke also liegt die Anwendung, der „reine Gebrauch" für das „notwendige Wesen außer der Reihe" der Sinne.

In der Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie ist noch auf die Unterscheidung der „transzendenten Ideen" von den transzendentalen zu achten. „Dergleichen transzendente Ideen haben einen bloß intelligiblen Gegenstand, welchen als ein transzendentales Objekt ... zuzulassen allerdings erlaubt ist (S. 492, Z. 18). Die Erscheinungen werden damit „als zufällige Vorstellungsarten intelligibler Gegenstände" (S. 493, Z. 3) gekennzeichnet. Sie sind in ihrem „Dasein" „bedingt", also nicht „in sich selbst gegründet", also mit Rücksicht auf die ganze Reihe, der sie angehören, mit dieser selbst „zufällig". Und zu den „intelligiblen" Gegenständen tritt hier noch die nähere Bestimmung hinzu: „von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind". So sind die „Dinge an sich" jetzt „Intelligenzen". Damit eröffnet sich eine neue Aufgabe.

Das Ideal der reinen Vernunft.

Die Erörterung beginnt mit dem Hinblick auf den Unterschied von „Ideen“ und „Kategorien“, und es findet sich dabei der Ausdruck für die „Idee“ als „systematische Einheit“ (S. 494, Z. 23). Wenn nun die Idee „nicht bloß *in concreto*, sondern *in individuo*“ gedacht wird, so wird sie hier „Ideal“ genannt (ib. Z. 28). „Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes... das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung“ (S. 495, Z. 9). Das „Vollkommenste einer jeden Art“ wird hier verbunden mit dem „Urgrund“ der Erscheinungen, und dennoch soll dies, was wir ausgelassen hatten, „ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben“ sein. Somit sind alle Motive des „Ideals“ vereinigt: das „Vollkommene“, der „Urgrund“, das „Einzelne“.

Nun findet sich aber hier sogleich wieder die Bezugnahme, also der Gedanke der Einschränkung auf die Ethik. Die Ideale enthalten „zwar nicht, wie die Platonischen, schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Prinzipien)“, und sie liegen „der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde“ (ib. Z. 17). „Tugend und... Weisheit... sind Ideen. Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal“ (ib. Z. 27). Die „Idee“ ist die „Regel“, das „Ideal“ das „Urbild“. „Und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns.“ Und dieses Richtmaß wird bald darauf als ein „unentbehrliches“ (ib. Z. 41) bezeichnet. „Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich und hat überdem etwas Widersinniges und wenig Erbauliches an sich“ (S. 496, Z. 2).

Von diesen „Idealen“ als „Regeln“ werden dann die der „Einbildungskraft“, „welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung... dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben“, unterschieden (ib. Z. 19). Sie seien „Ideale der Sinnlichkeit“. „Die Absicht der Vernunft mit ihrem

Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln *a priori*" (ib. Z. 29). Welcher „Gegenstand" soll nun im „Ideal" „durchgängig bestimmbar" sein?

Der zweite Abschnitt: Von dem transzendentalen Ideal beginnt mit dem „Grundsatze der Bestimmbarkeit" (S. 497, Z. 8). Er ist „ein bloß logisches Prinzip". „Ein jedes Ding aber ... steht noch unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung." Dieses betrachtet das Ding „im Verhältnisse auf die gesamte Möglichkeit ... und wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite" (ib. Z. 21). In der Anmerkung dazu wird „die Bestimmbarkeit eines jeden Begriffs" untergeordnet „der Allgemeinheit" des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten; die „Bestimmung aber eines Dinges" der Allheit ... aller möglichen Prädikate. Der „Grundsatz der durchgängigen Bestimmung" heißt daher auch der „der Synthesis aller Prädikate" (S. 498, Z. 2). Er enthält „die Materie zu aller Möglichkeit" (ib. Z. 7). „Er will soviel sagen als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen" (ib. Z. 17). Die Idee von dem „Inbegriff aller Möglichkeit" ist daher die von dem „Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt" (ib. Z. 26. 31). Sie ist „Urbegriff", der „eine Menge von Prädikaten ausstößt" (S. 499, Z. 1).

Wiederum knüpft sich daran eine Unterscheidung der „Limitation" von der „Negation". „Eine transzendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtsein an sich selbst" (ib. Z. 22). „Es sind also auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten ... den transzendentalen Inhalt zu der ... durchgängigen Bestimmung aller Dinge" (ib. Z. 39). Der „durchgängigen Bestimmung" liegt somit zu Grunde „die Idee von einem All der Realität" (S. 500, Z. 10). Das All ist „das Unbeschränkte, das den Verneinungen, als Schranken" zum Grunde liegt.

Durch diesen „Allbesitz der Realität" (ib. Z. 15) wird „der Begriff eines Dinges an sich selbst als durchgängig bestimmt vorgestellt". Es ist der Begriff „eines einzelnen Wesens". „Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist" (ib. Z. 28). Seine logische Konstruktion erfolgt nach dem disjunk-

tiven Vernunftschluß. „Also ist der transzendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anderes, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität“ (S. 501, Z. 7). Als „Obersatz“ eines Schlusses unterscheidet sich die „Idee“, als „Ideal“, von der „Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist“ (ib. Z. 31). „Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen *(ens originarium)*, sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen *(ens summum)*, und sofern alles als bedingt unter ihm steht, das Wesen aller Wesen *(ens entium)* genannt. Alles dieses bedeutet aber nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit“ (S. 502, Z. 17). Die Ableitung aus diesem „Urwesen“ kann daher nicht als „Einschränkung seiner höchsten Realität“ angesehen werden (ib. Z. 34). Das Urwesen ist nicht ein „Aggregat von abgeleiteten Wesen“ (ib. Z. 37). „Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott“ (S. 503, Z. 13).

Aber dieser Begriff ist das „Ideal“; daß dieses „ein Ding ausmache“ ... ist eine bloße Erdichtung“ (ib. Z. 25). Woher entsteht diese und mit ihr der transzendentale Schein? Die Antwort liegt immer in der Analogie der Idee zur Kategorie. „Weil ... dasjenige aber, worin das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einzige allbefassende Erfahrung ist, so muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden“ (S. 504, Z. 19). „Folglich ist nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt“ (ib. Z. 32). Und „diese Idee vom Urbegriffe aller Realität hypostasieren“ wir hernach, „weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs ... in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln“ (S. 505, Z. 4). In der Anmerkung dazu wird ausgeführt, wie dieses Ideal „zuerst realisiert ..., darauf hypostasiert, endlich ... sogar personifiziert wird“, weil die „Erfahrung“ auf der „Apperzeption“ beruht, die als „Intelligenz personifiziert“ wird.

Der dritte Abschnitt: Von den Beweisgründen, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen, beginnt mit der Hervorhebung des „Gedichteten" und dem „Selbstgeschöpf" dieser „Voraussetzung". Dennoch sei es „der natürliche Gang" der menschlichen Vernunft, etwas Existierendes zum Grunde zu legen. „Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des absolut Notwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn er nicht... der Realität nach unendlich ist" (S. 506, Z. 25). „So ist also der natürliche Gang der menschlichen Vernunft beschaffen. Zuerst überzeugt sie sich vom Dasein irgendeines notwendigen Wesens. In diesem erkennt sie eine unbedingte Existenz. Nun sucht sie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung, und findet ihn in dem, was selbst die zureichende Bedingung zu allem anderen ist, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber... führt den Begriff eines... höchsten Wesens bei sich, und so schließt sie, daß das höchste Wesen, als Urgrund aller Dinge, schlechthin notwendigerweise da sei" (S. 508, Z. 9). Man sieht, daß dieser ganze Gedankengang vom „Dasein" eines „notwendigen Wesens" ausgeht.

Es ist also der Gedanke des „Daseins", von dem die Vernunft ausgeht, nicht, auf das sie „schließt" (S. 507, Z. 5). Für den Wert dieses Gedankens wird die „Beurteilung" (S. 508, Z. 35) unterschieden von „Entschließungen" (ib. Z. 22). Die „Beurteilung" aber macht viele Einwendungen dagegen, wie sogar dagegen, „daß der Begriff eines eingeschränkten Wesens... darum der absoluten Notwendigkeit widerspreche" (S. 509, Z. 10). Trotz dieser „Unzulänglichkeit" wird dem Argumente aber „Wichtigkeit" zugesprochen. „Denn setzet, es gäbe Verbindlichkeiten, die... ohne Triebfedern sein würden, wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt sein würde, das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte, so" usw. (ib. Z. 32). Es ist also wiederum die Rücksicht auf die Ethik, welche den Wert der transzendentalen Idee ausmacht. „Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern" (S. 510, Z. 28). Das ist das Symptom des „natürlichen Ganges" des Denkens.

Es werden nunmehr drei Beweisarten vom Dasein Gottes unterschieden. Und es beginnt

Der vierte Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises.

Wiederum wird zuerst auf das Vorkommen dieses Begriffs vom „absolut notwendigen Wesen zu aller Zeit" hingewiesen (S. 512, Z. 21). Es handle sich aber nicht „um eine Namenerklärung" (ib. Z. 25). Und auch „Beispiele" (S. 513, Z. 9) sind dafür nicht angebracht. „Alle vorgegebenen Beispiele sind ohne Ausnahme nur von Urteilen, aber nicht von Dingen und deren Dasein hergenommen" (ib. Z. 17). „Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen." Man erkennt, daß die Unterscheidung zwischen „analytischen" und „synthetischen Urteilen" hier über den bloßen Sinn einer „Namenerklärung" hinausgeführt wird. Das „Urteil" selbst wird unterschieden von der „Sache". „Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache oder des Prädikats im Urteile". Es wird dabei hingewiesen auf die „Regel der Identität" (ib. Z. 36), als eine „logische Notwendigkeit" (ib. Z. 27).

Es wird hier sogar die Pointe nicht gescheut, daß das „analytische" Urteil zu einem „identischen" herabgewürdigt wird. „Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte" (S. 514, Z. 1). „Gott ist allmächtig, d. i. ein notwendiges Urteil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit ... setzt ... Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben" (ib. Z. 18). „Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig als, ihr müßt sagen: es gibt Subjekte, die gar nicht aufgehoben werden können ... das würde aber ebensoviel sagen als: es gibt schlechterdings notwendige Subjekte, eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe" (ib. Z. 30).

Es wird dagegen aufgestellt: „daß es doch einen, und zwar nur diesen einen Begriff gebe, da das Nichtsein ... in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens. Es hat, sagt ihr, alle Realität ... Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mitbegriffen: Also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben“ (S. 515, Z. 4).

In einer Anmerkung wird dabei die „logische Möglichkeit“ von der „realen“ unterschieden. Die Spitze liegt aber hier in dem Satze: „also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen.“ Es heißt nicht: in dem Begriffe der Allheit der Realität, sondern es wird der Gedanke zurückgelenkt auf seinen eigentlichen Ausgang von der bedingten Existenz aller Erscheinung, deren Möglichkeit eben jetzt in Frage gestellt wird. In dieser Richtung erfolgt daher auch die Antwort. „Ich antworte: ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges ... schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet ... denn ihr habt eine bloße Tautologie begangen. Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding ... existiert, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz?“ (S. 515, Z. 17). Ist der Satz analytisch, so ist das Dasein in der Möglichkeit schon „vorausgesetzt“, der vorgebliche Schluß daher nur „eine elende Tautologie“ (S. 516, Z. 3). „Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikats, macht es nicht aus“. Realität bedeutet hier eben auch nur „setzen“; „und im Prädikat wiederholt ihr es nur“. Wenn dagegen „ein jeder Existenzialsatz synthetisch“ (ib. Z. 12) ist, so wird das Moment von der Nichtaufhebbarkeit ohne Widerspruch hinfällig, da es nur den analytischen Sätzen „eigentümlich“ ist (ib, Z. 15).

Es ist charakteristisch für den stilistischen Ablauf der Gedanken, daß „eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz“ (ib. Z. 19) noch in Betracht und sogar in „Hoffnung“ genommen wird, während die ganze „Analytik“ diese Genauigkeit erschöpft hat und es jetzt unverkennbar wird, daß die anfängliche Unterscheidung von „analytisch“ und „synthetisch“ hierauf gemünzt war.

Und ebenso ist es auch charakteristisch, daß jetzt der

Begriff des „Seins“ auftritt, der doch teils durch das transzendental-*a priori*, teils durch das „Dasein“ erledigt ist. Jetzt aber ist das ontologische Problem in Frage. „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, ... was ... hinzukommen könne“ (ib. Z. 31). „Es ist bloß die Position ... im logischen Gebrauche ist es lediglich die *Copula*.“ In dem Satze: Gott ist allmächtig, bedeutet „das Wörtchen ist ... nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt“ (ib. Z. 38), nämlich „den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff“ (S. 517, Z. 6). Es kann dadurch „nichts weiter hinzukommen“. Der Begriff drückt die „Möglichkeit“ aus. Für den „Inhalt“ des Begriffs aber „enthält das Wirkliche nichts mehr, als das bloß Mögliche“ (vgl. oben S. 103). „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche“ (ib. Z. 13). Andernfalls würde der Begriff „nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also nicht der angemessene Begriff von ihm sein“.

Der Gegenstand“ ist nicht „analytisch“ in meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist), also mein Subjekt betrifft, enthalten, sondern kommt „synthetisch“ hinzu. Auch für die „durchgängige Bestimmung“ kommt durch „ist“ nichts hinzu. „Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität ..., so bleibt noch immer die Frage: ob es existiere oder nicht? Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen realen Inhalte ... nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich daß die Erkenntnis jenes Objekts auch *a posteriori* möglich sei“ (ib. Z. 42).

Durch diese Anwendung der Grundsätze der „Modalität“ wird das ganze ontologische Problem aus dem Felde geschlagen. Wenn das Sein „Dasein“ bedeutet und bedeuten soll, so ist es „Blendwerk“, nur mit dem Denken operieren zu wollen: man macht dann eben unweigerlich den Anspruch auf „Wahrnehmung“. „Eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt“ (S. 518, Z. 19) unser Denken durch die „Existenz“. Existenz gehört also durchaus in den „Kontext“ oder in die „Einheit der Erfahrung“ (ib. Z. 35). Die „in mancher Absicht sehr nützliche Idee“ (ib. Z. 41) von einem höchsten Wesen kann uns also nicht „in Ansehung

der Möglichkeit eines Mehreren belehren" (S. 519, Z. 3). Das Merkmal der „Möglichkeit" darf nicht „analytisch" in „Positionen (Realitäten)" (ib. Z. 6) bestehen, sondern muß „synthetisch" sein. Daher hat „der berühmte Leibnitz" die Möglichkeit „eines so erhabenen idealischen Wesens" nicht begreiflich gemacht. Man wird durch den ontologischen Beweis ebensowenig „an Einsichten reicher, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er ... seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte" (ib. Z. 24). Es ist zu beachten, daß auch die „Nullen" keineswegs nichts sind.

Der fünfte Abschnitt behandelt die Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises.

Der „ontologische" Beweis versucht „von der höchsten Realität auf die Notwendigkeit im Dasein zu schließen" (S. 520, Z. 35), der „kosmologische" dagegen von der „unbedingten Notwendigkeit irgendeines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität". Das sei eine „natürliche Schlußart", von der daher auch „die natürliche Theologie ausgeht" (S. 521, Z. 3). Es ist der Beweis, „den Leibnitz auch den *a contingentia mundi* nannte" (ib. Z. 11). „Er lautet also: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst, also" usw. (ib. Z. 14). „Der Untersatz enthält eine Erfahrung ... und weil der Gegenstand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, so wird er darum der kosmologische Beweis genannt."

Das All der „Erfahrung", die „Weltidee" ist das Fundament, denn die „durchgängige Bestimmung" bildet das Problem. „Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe *a priori* durchgängig bestimmt, nämlich der des *entis realissimi*" (S. 522, Z. 2). Es ist die Zweideutigkeit im Begriffe der „Erfahrung", welche auch hier ihr Wesen treibt. Einmal scheint die Berufung auf die Erfahrung der „Wahrnehmung" zu gehen, nämlich für die „eigene Existenz", dann aber auf die Erfahrung als „Ganzes", mithin als „Idee". In dieser letzteren Bedeutung kann allein das „notwendige Wesen" im Zusammenhang mit der Erfahrung gedacht werden. Der Beweisgrund springt daher über von dem Begriffe des „notwendigen" Wesens zu dem „allerrealsten", weil in dem letzteren die sonst fehlenden Bestimmungen für den erstern Begriff

vorausgesetzt werden; damit aber geht der „kosmologische" Beweis auf den „ontologischen" zurück. „Es ist also eigentlich nur der „ontologische" Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig" (S. 523, Z. 10).

Bei der Aufdeckung aller der „dialektischen Anmaßungen" bei diesem Argumente dürfte besonders zu beachten sein die Bemerkung unter 3) „die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft ... dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Notwendigkeit stattfinden kann, wegschafft und, da man alsdann nichts weiter begreifen kann, dieses für eine Vollendung seines Begriffs annimmt" (S. 525, Z. 2). Damit ist das „Unbedingte" an die „Bedingung" zurückgewiesen, und das „Absolute" kann nimmermehr die Ablösung von der Bedingung bedeuten dürfen.

Im Folgenden wird „die ganze Aufgabe des transzendentalen Ideals" (S. 526, Z. 33) hervorgehoben. Und daraufhin heißt es: „die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft" (S. 527, Z. 4). Es wird darauf Haller mit seiner Schilderung der „Ewigkeit" zitiert; „sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht". Man kann den Gedanken „nicht ertragen, daß ein Wesen... gleichsam zu sich selbst sage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit . . ., aber woher bin ich denn? hier sinkt alles unter uns." So wird das Schicksal der Vernunft bei dieser ihrer Schlußidee geschildert als die Katastrophe ihrer Tragödie. „Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transzendentale Objekt und mit demselben der Grund,.. sind und bleiben für uns unerforschlich ... ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforschlich heißen..., denn eben darin besteht Vernunft, daß wir von allen unsern Begriffen ... Rechenschaft geben können" (ib. Z. 25). Somit wird das kosmologische Argument zur Rechenschaft gezogen, wenn anders es der Vernunft gehört.

Es folgt die Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins.

Die Erörterung beginnt mit der Frage: „was ist die

Ursache der Unvermeidlichkeit, etwas als an sich notwendig... anzunehmen, und doch zugleich vor dem Dasein eines solchen Wesens als einem Abgrunde zurückzubeben"? (S. 528, Z. 24). Der „Abgrund" kann nicht nivelliert werden, auch nicht durchmessen, aber er muß durchschaut werden können. „Wenn ich zu existierenden Dingen überhaupt etwas Notwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als notwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, daß ... keiner dieser beiden Grundsätze objektiv sei" (S. 529, Z. 11). „In solcher Bedeutung können beide Grundsätze als bloß heuristisch und regulativ ... ganz wohl beieinander bestehen. Denn der eine sagt: ihr sollt so über die Natur philosophieren, als ob es zu allem ... einen notwendigen ersten Grund gäbe, lediglich um systematische Einheit in eure Erkenntnis zu bringen ..., der andere aber warnt euch, keine einzige Bestimmung ... für einen solchen obersten Grund ... anzunehmen" (ib. Z. 25).

Es folgt eine historische Rücksicht auf „die Philosophen des Altertums", und dabei findet sich ein Satz, eine Periode von einer überaus seltenen Länge; sie ist aber charakteristisch in ihrer Übersichtlichkeit und in der Durchsichtigkeit ihrer Gedankenkette für die natürliche Abwicklung und allerdings auch Aufschichtung der Motive und ihrer Abwandlungen. Gemeint ist die Periode, welche mit „gleichwohl" (S. 530, Z. 29) beginnt, und mit „vorausgesetzt wäre" (S. 531, Z. 12) abschließt. Es handelt sich dabei um den Begriff der Materie: „daß die Materie... zu der Idee eines notwendigen Urwesens, als eines bloßen Prinzips der größten empirischen Einheit nicht schicklich sei, sondern daß es außerhalb der Welt gesetzt werden müsse, da wir denn die Erscheinungen der Welt ... immer getrost von andern ableiten können, als ob es kein notwendiges Wesen gäbe, und dennoch zu der Vollständigkeit der Ableitung unaufhörlich streben können, als ob ein solches, als ein oberster Grund, vorausgesetzt wäre." Dieses „als ob" ist keine Interjektion der Vermutung, sondern der Wegweiser eines „regulativen Prinzips", von dem zugleich verständlich wird, daß es als „materiale und hypostatische Bedingung des Daseins" (S. 532, Z. 5) untergeschoben werden kann.

Der sechste Abschnitt handelt Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises.

Er entnimmt den Beweisgrund der „Anordung“ in der Welt. „Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit... daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Staunen auflösen muß (S. 533, Z. 19). Und weiter heißt es: „so daß ... das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an“ usw. Der „Abgrund“ ist hier somit zum „Abgrund des Nichts“ vertieft.

„Diese höchste Ursache ..., wie groß soll man sie sich denken? ... Was hindert uns aber, daß“ wir sie „nicht... über alles andere Mögliche setzen sollten? welches wir leicht, obzwar freilich nur durch den zarten Umriß eines abstrakten Begriffs bewerkstelligen können“ (S. 534, Z. 7). „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden, er belebt das Studium der Natur... er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtungen nicht selbst entdeckt hätten, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit... Diese Kenntnisse... vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber“ (ib. Z. 28). Damit wird aber in das kosmologische und von da in das Gebiet des ontologischen Arguments eingelenkt.

„Ich behaupte demnach, daß der physikotheologische Beweis das Dasein eines höchsten Wesens niemals allein dartun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introduktion dient) überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen“ (S. 535, Z. 25). Unter den „Hauptmomenten“, welche „ein anordnendes vernünftiges Prinzip“ hervorheben, ist besonders 3) zu beachten: „es existiert also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere)“; auf die Einheit des Urhebers wird hier noch nicht geschlossen; sie folgt erst aus 4) „die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der... Glieder von einem künstlichen Bauwerk ... schließen“ (S. 536, Z. 8). Die Einheit ist also eine „dynamische“, aus der „Wechselwirkung“ hergeleitet.

In der Tat wird im Folgenden bei der Betrachtung

dieses ganzen Analogieschlusses darauf hingewiesen, daß die „Zweckmäßigkeit" von der „Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie" (S. 537, Z. 7) ausgeht, so daß „höchstens ein Weltbaumeister ... aber nicht ein Weltschöpfer" bewiesen wird, weil eben „die Zufälligkeit der Materie", der „Substanz" als „Produkt einer höchsten Weisheit" nicht bewiesen wird. Der Schluß von der Zweckmäßigkeit geht also „auf das Dasein einer ihr proportionierten Ursache" (S. 537, Z. 29). „Nun will ich nicht hoffen, daß jemand sich unterwinden sollte, das Verhältnis ... der Welteinheit zur absoluten Einheit der Urhebers etc. einzusehen" (S. 538, Z. 10). „Also kann die Physikotheologie ... zu einem Prinzip der Theologie", welche wiederum die Grundlage der „Religion" ausmachen soll, nicht hinreichend sein. Es wird somit die „Proportion" in den beiden Begriffen der „Einheit" bestritten. Infolge dieser unvermeidlichen Disproportion springt auch der physikotheologische Beweis zu dem „kosmologischen" und damit zu dem „ontologischen" über.

Es folgt der siebente Abschnitt mit der Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien.

Unter der „rationalen Theologie" wird die transzendentale" von der „natürlichen" unterschieden. „Der, so allein eine transzendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, wird Theist genannt" (S. 540, Z. 15). Der erstere operiert mit den Begriffen des „höchsten" und „allerrealsten" Wesens; der zweite mit dem Seelenvermögen der „Vernunft". „Jener stellt sich also ... bloß eine Weltursache ... dieser einen Welturheber vor" (ib. Z. 26). „Die natürliche Theologie ... steigt von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Prinzip aller natürlichen, oder aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersteren Falle heißt sie Physikotheologie, im letzteren Moraltheologie" (S. 541, Z. 1). In der Anmerkung dazu wird die Moraltheologie, „welche sich auf sittliche Gesetze gründet", unterschieden von der „theologischen Moral, denn sie enthält sittliche Gesetze, welche das Dasein eines höchsten Weltregierers voraussetzen". Fernerhin wird in der Tendenz, den „Deisten" vor dem Verdachte des „Atheismus" zu schützen, gesagt: „der Deist

glaube an Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott *(summam intelligentiam)*" (ib. Z. 22). Durch die Parenthese wird aber deutlich ausgesprochen, daß auch das „Leben" bei Gott nur die „Intelligenz" zu bedeuten habe.

Von jetzt ab aber wird der ganze Schwerpunkt der Gottesidee in die „Moraltheologie" gelegt. Es wird wiederum die „praktische" Erkenntnis von der „theoretischen" unterschieden, und zwar wiederum dadurch, daß die eine erkennt, „daß etwas sei", die andere aber, „was geschehen solle" (ib. Z. 31). Nicht: daß etwas, sondern „was geschehen solle". Dazu bedarf es der Erkenntnis. „Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muß, wenn diese irgendein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden ... Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, daß sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloß voraussetzen, sondern auch ... es mit Recht, aber freilich nur praktisch postulieren" (S. 542, Z. 5). Es wird nun der Begriff einer „spekulativen, theoretischen Erkenntnis" bestimmt: „wenn sie auf einen Gegenstand ... geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann" (ib. Z. 32). Und darauf heißt es: „Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ... null und nichtig sind, ... folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie geben könne" (S. 543, Z. 36). Es ist also mit Bestimmtheit die Ethik hier als „Grundlage" oder „Leitfaden" der Gottesidee, als „Idee", nicht als „Gegenstand" dargetan. Und immerfort wird auf das „Rechtfertigen" (S. 545, Z. 17, 38) hingewiesen gegenüber der „Anmaßung" einer „Erleuchtung". Und ferner wird durchgängig auf den Unterschied von „analytisch" und „synthetisch" verwiesen, und auf das „Hinausgehen" aus dem „Begriffe", wenn man „außer dem Gedanken" die „Existenz des Objekts" (S. 546, Z. 8) behauptet.

Dahingegen bleibt „in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung" (ib. Z. 31) „die Voraussetzung" eines „höchsten Wesens" von Gültigkeit, um „alle entgegengesetzte Behauptungen, sie mögen nun atheistisch oder

deistisch oder anthropromorphistisch sein, aus dem Wege zu räumen" (ib. Z. 40). Und was den „Anthropomorphismus" betrifft, der unmittelbar vorher „im weiteren Verstande" genannt ist, so besagt eine Parenthese am Schlusse. („nicht als Weltseele") (S. 547, Z. 30). Damit ist aber der Pantheismus getroffen. Und wiederum heißt es im Zusammenhange mit der Bezeichnung des „höchsten Wesens" als „fehlerfreien Ideals", das „die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt": „wenn es eine Moraltheologie geben sollte". Diese aber beruht auf einer Moral als einem System moralischer Gesetze.

Der Anhang zur transzendentalen Dialektik handelt: Von dem regulativen Gebrauche der Ideen.

Von dem Gedanken der „Zweckmäßigkeit" „in der Natur unserer Kräfte" (S. 548, Z. 20) ausgehend, wird auf den Unterschied von „regulativ" und „konstitutiv" zurückgegangen (vgl. oben S. 157), und zwar mit dem auch bei Wiederholungen mehrfach vorkommenden Ausdruck: „ich behaupte demnach." Nun aber kommt das neue, daß der „regulative Gebrauch" darin bestehe: „den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht, auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen" (S. 549, Z. 28). Dieser „Punkt" tritt jetzt an die Stelle des abgelehnten „Gegenstands". und indem er als die „Idee" beleuchtet wird, entsteht das in Parenthese gesetzte Bild eines *(focus imaginarius")*. Das „Imaginäre" dieses „Brennpunktes" besteht darin, daß „die Täuschung entspringt, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst ... ausgeschossen wären (sowie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden)" (ib. Z. 31). Aber die Leistung der „Idee" besteht in der Förderung der „größten Einheit neben der größten Ausbreitung" (ib. Z. 35), d. i. eines „Systematischen der Erkenntnis", „der Form eines Ganzen der Erkenntnis" (S. 550, Z. 17). Hierin besteht ein Unterschied von dem „Ganzen der Erfahrung".

Es folgt zunächst ein Beispiel „der Idee eines Mechanismus" für „die chemischen Wirkungen" (S. 551, Z. 4). Und darauf wird der „hypothetische Gebrauch der Vernunft" von dem „apodiktischen" unterschieden, sofern in

dem ersteren „das Allgemeine nur problematisch angenommen“ wird (ib. Z. 15). Er kommt überein mit dem „regulativen“, den er genauer zu bestimmen hat. Schon darin möchte eine größere Genauigkeit liegen, daß gesagt wird, er solle die Regel „der Allgemeinheit nähern“ (ib. Z. 17). Die „systematische Einheit“ wird nunmehr zum Mittelpunkte des gesamten Problems, sie ist „der Probierstein der Wahrheit der Regeln“ (ib. Z. 40). Dennoch ist sie „nur projektierte Einheit“, um „Einhelligkeit ... und dadurch Zusammenhang zu verschaffen“ (S. 552, Z. 14). Es folgt das Beispiel von dem Problem der „Kräfte“, welches „die Idee einer Grundkraft“ (S. 553, Z. 6) hervortreibt, obwohl dieselbe, wie es in einer Parenthese lautet, nur („komparativ“) so heißen kann (ib. Z. 16). Diese Idee einer „absoluten Grundkraft“ für die „komparativen Grundkräfte“ (ib. Z. 18) gilt nicht bloß „hypothetisch“, sondern sie wird auch als „systematische Einheit ... postuliert“ (ib. Z. 33), und die „Ersparung der Prinzipien“ wird zu einem „innern Gesetz der Natur“ gemacht (S. 554, Z. 7). Bis dahin geht die Anwendung auf die allgemeinen Probleme der Naturwissenschaft.

Nunmehr aber wird die spezifische Anwendung auf die biologische Forschung gemacht, wenngleich nicht eingeschränkt auf dieselbe, sondern immer zugleich so, daß auch die mechanischen Probleme mit hereingezogen werden. Es wird eingehende Rücksicht genommen auf die „Schulregeln“ (S. 555, Z. 8) von den „Gattungen“ und „Arten“. Es ist zu beachten, daß sie als „Grundsätze der Philosophen“ bezeichnet werden (S. 554, Z. 36; S. 555, Z. 14). Zunächst wird hingewiesen darauf, „daß die Scheidekünstler alle Salze auf zwei Hauptgattungen ... zurückführeu konnten (ib. Z. 27). So wird „Gleichartigkeit vorausgesetzt (ob wir gleich ihren Grad *a priori* nicht bestimmen können“ (S. 556, Z. 28). Diese Parenthese führt zu dem Gegenmotiv hinüber.

„Dem logischen Prinzip der ... Gattungen steht ... das der Arten entgegen ... Dieser Grundsatz (der Scharfsinnigkeit oder des Unterscheidungsvermögens) schränkt den Leichtsinn des ersteren (des Witzes) sehr ein ... Auch äußert sich dieses an der sehr verschiedenen Denkungsart der Naturforscher, deren einige“ usw. (ib. Z. 32). So treten

die Interessen der „Ausbreitung“ und der „Einfalt“ einander gegenüber. Jede Art fordert „Unterarten“, von denen keine als „die unterste“ gelten darf, da sie „immer ein Begriff ist, der... nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht zunächst auf ein Individuum bezogen sein könne“ (S. 557, Z. 28). Dieses „Gesetz der Spezifikation“ „fordert eine unaufhörlich fortzusetzende Spezifikation“ (S. 558, Z. 20). So tritt zu dem Prinzip der „Gleichartigkeit“ und zu dem der „Varietät“, „um die systematische Einheit zu vollenden... ein Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet“ (S. 559, Z. 11). „Wir können sie die Prinzipien der Homogeneität, der Spezifikation und der Kontinuität der Formen nennen“. Die „Formen“ sind hier Naturformen. Alsobald aber werden sie als „logische“ rekognosziert. „Dieses logische Gesetz des *continui specierum (formarum logicarum)*“ (S. 561, Z. 3).

Nunmehr geht der Autor auf das Gleichnis vom „Punkte“ zurück. „Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt eines Zuschauers seinen Horizont hat“ (S. 559, Z. 28). „Der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Punkten, die keinen Umfang haben (Individuen)“ (ib. Z. 36). So werden die Ideen, denn um sie handelt es sich ja, zu „Horizonten“, „Standpunkten“, „Gesichtskreisen“ und „Gesichtspunkten“. „Man sieht aber leicht, daß diese Kontinuität der Formen eine bloße Idee sei... nicht allein um deswillen, weil die Spezies in der Natur wirklich abgeteilt sind und . . . eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder . . . unmöglich ist, sondern auch, weil „diese Affinität“ nichts weiter als eine allgemeine Anzeige, daß wir sie zu suchen haben“ ist (S. 561, Z. 28; S. 562, Z. 4), Sie sind also zusammen zu nehmen als „die Prinzipien der systematischen Einheit“. Hiernach wird wiederum ein astronomisches Beispiel angeführt von dem „Lauf der Planeten“, in bezug auf deren Gestalt und Bewegung für den Begriff eines „Weltsystems“. Die Prinzipien werden hier „heuristische Grundsätze“ (S. 563, Z. 21) genannt.

Es folgt ein neuer Überblick über die „synthetischen Grundsätze“ nach ihrem Unterschiede von diesen „systematischen“, und darauf werden die letzteren, als „subjektive“, „Maximen der Vernunft“ genannt (S. 565, Z. 12). Diese „Maximen“ werden auf die verschiedenen „Interessen“ bezogen. Diese sind nicht sowohl solche der Vernunft als der „Vernünftler“ (ib. Z. 26), „die daher besser Maximen als Prinzipien genannt werden könnten“ (ib. Z. 35). Es ist zu beachten, daß auch die Fragen über „Volkscharaktere“ ... Familien, Rassen usw. „hiermit herangezogen werden“. „Es ist nichts anderes, als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser das eine, jener das andere zu Herzen nimmt, oder auch affektiert“ (S. 566, Z. 9). Und endlich wird auf „Leibnitz“ und „Bonnet“ für das „Gesetz der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe“ (ib. Z. 21) hingewiesen, als auf ein Beispiel des „Grundsatzes der Affinität“.

Unter der Überschrift Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik
wird zunächst der Ausdruck wiederholt, daß die „Ideen“ uns „aufgegeben“ sind (S. 567, Z. 12), also werden sie ihre „zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben“. Diesem Gedanken entspricht die Frage der Einleitung nach der „Metaphysik als Naturanlage“. Sodann aber ergeht sich die expektorative Erörterung in der ausführlichen Entfaltung der Partikel „als ob“ nach ihrem ganzen, schier unerschöpflichen Sinne. Es werden dabei die Ausdrücke „heuristisch“ und „ostensiv“ unterschieden (S. 568, Z. 26); dem „eingebildeten Gegenstande“ gegenüber soll die Idee „suchen“ lehren.

Wiederum betätigt der Autor sein rastloses Bestreben nach rückhaltloser Klarheit. „Ich will dieses deutlicher machen“ (S. 569, Z. 12). So wird an den drei transzendentalen Ideen der klare Doppelsinn des „als ob“ dargetan: „als ob das Gemüt eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität, beharrlich (wenigstens im Leben) existiert“ (ib. Z. 16). Das ist die eine Richtung des „als ob“, welche jedoch durch die Parenthese schon von der Unsterblichkeit ablenkt. Vorher aber geht die andere Richtung: „an dem Leitfaden der innern Erfahrung“ müssen die Erscheinungen unseres Gemütes „verknüpft“ werden. Die

Seele soll also nur die „Verknüpfung“ leiten, die Einheit der Verknüpfung suchen lehren, die „innere Erfahrung“ aber bleibt der „Leitfaden“.

Die „kosmologische Idee“ lehrt „die Bedingungen der inneren sowohl, als der äußeren Naturerscheinungen ... verfolgen, als ob dieselbe... ohne ein erstes oder oberstes Glied sei“ (ib. Z. 21). Hier scheint nur eine Richtung eingeschlagen zu werden: die ersten Gründe dürfen „niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen“ gebracht werden; das „als ob“ besagt also nur die Idee von der „Unendlichkeit“ der Weltreihen. Der andere Sinn ist aber eben unmittelbar in der „Unendlichkeit“ der Welt als „Reihe“ gegenüber der These von dem „Weltganzen“ gegeben. Die Unendlichkeit selbst enthält demnach die andere Seite des „als ob“ in sich, die Abwehr des „Weltganzen“ ebensosehr, wie die eines „ersten Anfangs“ und „Urhebers“. Dazu kommt aber, was hier nicht in die Betrachtung eintritt, die Möglichkeit der Freiheit.

Bei der „theologischen Idee“ werden die beiden Seiten des „als ob“ expliziert. Einmal soll die Erfahrung so betrachtet werden, „als ob diese eine... bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen ... einen einzigen ... Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft (ib. Z. 33). Dieses „gleichsam“ hebt die andere Seite ganz schroff hervor. Im unmittelbaren Zusammenhange damit steht die Wiederholung, welche mit „das heißt“ einsetzt: „nicht von einer einfachen denkenden Substanz die inneren Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene von einander ableiten.“ Ebenso präzis wird der Sinn der „höchsten Intelligenz“ für die „Weltordnung“ bezeichnet.

In der Folge wird die Annahme solcher „idealischer Wesen“ (S. 571, Z. 6) ferner gerechtfertigt durch die Erweiterung der „empirischen Einheit“ durch sie zur „systematischen Einheit“, die nur „zur Richtschnur“ dienen soll. Es wird dabei von „Gott“ ausdrücklich ausgesprochen, daß der „einzige bestimmte Begriff, den die bloß spekulative Vernunft“ von ihm gibt, „im genauesten Verstande deistisch“ sei (ib. Z. 24). Ich kann damit nur den Fragen, „die das

Zufällige betreffen, ein Genüge tun, ... aber nicht in Ansehung dieser Voraussetzung selbst" (S. 572, Z. 7). Wenn zufolge dieser „*suppositio relativa*" ich diese Idee „realisiere", so kann dies nur geschehen „als ein Etwas überhaupt" (S. 573, Z. 20). Und wenn ich dieses „Etwas überhaupt" „nach der Analogie der Realitäten in der Welt" „als selbständige Vernunft" denke, so hat dies nur den Sinn, „alle Verbindungen so anzusehen", „als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären" (ib. Z. 25, 37).

Wenn dabei die „Relation" zu einer neuen Bedeutung kommt, so nicht minder auch die „Substanz" in der „göttlichen Substanz" als die „Grundlage" und „Voraussetzung" zu den Relationen. In dieser Richtung bewegt sich die Hervorhebung der Annahme als einer „bloß relativen, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt" (S. 574, Z. 30), sowie überhaupt des „relativen Gebrauchs" und der „Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens" (ib. Z. 4, 17).

Indem sodann „das Resultat" gezogen werden soll, wird wiederum der Unterschied der „Idee als Gesichtspunkt" von dem „Gegenstand der Idee" hervorgehoben; „mit einem Worte: dieses transzendentale Ding ist bloß das Schema jenes regulativen Prinzips" (S. 576, Z. 14). Und nun kommt eine ausführliche erneute Anwendung auf die drei Ideen. Von der „Seelenidee" heißt es nun hier, daß sie dazu diene, „alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz verschieden vorzustellen" (S. 577, Z. 3). „Da werden keine windigen Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen etc. zugelassen ... Denn wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht bloß die körperliche Natur, sondern alle Natur weg" (ib. Z. 23, 34). Die beiden Seiten des „als ob" sind jetzt schroffer unterschieden.

Bei der „kosmologischen Idee" wird jetzt die Berücksichtigung der „Freiheit" nachgeholt. Daher auch heißt es gleich im Anfang: „diese Natur ist zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur" (S. 578, Z. 10). Und so fernerhin: „aber wo die Vernunft selbst als bestimmende Ursache betrachtet wird (in der Freiheit),

also bei praktischen Prinzipien, als ob wir nicht ein Objekt der Sinne... vor uns hätten" (S. 578, Z. 30). Auch hier ist nunmehr der andere Sinn des „als ob" deutlich hervorgekehrt.

Endlich wird in der „theologischen Idee" der ganze methodische Sinn der „Idee" zur Entwicklung gebracht. „Die höchste formale Einheit ... ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer höchsten Vernunft entsprossen wäre" (S. 579, Z. 30). Nunmehr ist die „Gottesidee" als „Zweckidee" enthüllt, und ihr Unterschied von den anderen Ideen nach dem Umfang der „Zweckmäßigkeit": während die Seelenidee nur die Zweckmäßigkeit der Erscheinungen des Bewußtseins erforschen hilft und die kosmologische Idee den inneren Zusammenhang der Weltbedingungen festhält und wahrt, geht die theologische Idee als allgemeine, „universale Zweckidee" gerade auf die speziellste Anwendung des Zweckprinzips, in welcher ihre eigentümliche Methodik beruht.

Es ist dieser Gedanke hier allerdings nicht zu einer klaren Formulierung gekommen; andernfalls wäre auch die „Kritik der Urteilskraft" nicht ein besonderes Problem geworden; indessen finden sich Symptome genug von der Tendenz, die Theologie nach ihrer spezifischen Bedeutung für die Biologie aufzustellen. Zunächst findet sich auch hier wieder ein Beispiel aus der physischen Geographie über die teleologische Bedeutung des „Sphäroids" der „Erdgestalt" (S. 580, Anm.). Sogleich aber geht die Anwendung zur Anatomie und zur „Physiologie (der Ärzte)" über (ib. Z. 27).

Jetzt werden aber die „Fehler" charakterisiert, welche entstehen, wenn man den „regulativen Gebrauch" der Idee mit einem „konstitutiven" verwechselt. Der „erste Fehler" ist der der „faulen Vernunft" (S. 581, Z. 27). „So erklärt der dogmatische Spiritualist die ... Einheit der Person aus der Einheit der denkenden Substanz, ... das Interesse, was wir an Dingen nehmen, die sich allererst nach unserem Tode zutragen sollen, aus dem Bewußtsein der immateriellen Natur unseres denkenden Subjekts etc., und überhebt sich aller Naturuntersuchung" (S. 582, Z. 8). „Noch deut-

licher fällt diese nachteilige Folge bei dem Dogmatismus ... einer höchsten Intelligenz ... in die Augen ... nämlich anstatt sie" (sc. „die Zwecke") „in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen ... sich geradezu auf den unerforschlichen Ratschluß der höchsten Weisheit zu berufen" (ib. Z. 21). „Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloß einige Naturstücke ... oder wohl gar nur die Organisation im Gewächs- und Tierreiche aus dem Gesichtspunkte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur ... ganz allgemein machen". Es könnte scheinen, als ob hier das Spezifische der organischen Teleologie aufgehoben würde; indessen ist vielmehr darauf zu achten, daß der Zusammenhang zwischen dem „Organismus" und der physikalischen „Mechanik" hier gefordert und daß dafür gerade die Bedeutung der Zweckidee festgestellt wird. „Denn alsdann legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Prinzip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum Voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen" (S. 583, Z. 5). So kann die „Zweckeinheit" „erweitern, ohne ... Abbruch zu tun" (ib. Z. 16).

Der „zweite Fehler" ist der „der verkehrten Vernunft" (ib. Z. 20). Anstatt durch die „systematische Einheit" nach „allgemeinen Naturgesetzen" sich leiten zu lassen, „kehrt man die Sache um", und legt den Zweck „hypostatisch" und „anthropomorphistisch" zum Grunde. Dadurch werden „der Natur Zwecke gewaltsam und diktatorisch aufgedrungen" (ib. Z. 28). „Lege ich aber zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde, so wird die Natureinheit in der Tat aufgehoben" (S. 584, Z. 15). Die Bezeichnung dieses Fehlers hebt wieder den Grundgedanken der Methode hervor, daß nur aus der Erkenntnis der Gegenstand, nicht umgekehrt erzeugt werden darf. Dieser methodische Grundgedanke geht von der Kategorie über auf die Idee. Ist sie doch nur Erweiterung der Kategorie. „Die größte systematische, folglich auch die zweckmäßige

Einheit ist die Schule und selbst die Grundlage des größten Gebrauchs der Menschenvernunft“ (S. 585, Z. 9).

Der Schluß der Darlegung geht auf den Gedanken zurück, daß alle Fragen der reinen Vernunft „schlechterdings beantwortlich sein müssen“ (ib. Z. 22), und so werden alle intimen Fragen der transzendentalen Theologie zum unumwundenen, erschöpfenden Ausdruck gebracht. Immer aber wird die kritische Wage aufrecht gehalten. Nach dem „Grunde der Weltordnung“ wird die Frage mit „ohne Zweifel“ beantwortet. Aber die Frage, ob dieser Grund „Substanz“ sei, „habe gar keine Bedeutung“ (S. 586, Z. 3. 9). Auf die Frage nach einem „Welturheber“ lautet die Antwort: „ohne allen Zweifel“. Aber wir setzen sie nur voraus als „ein Etwas“, „einen bloß transzendentalen Gegenstand“ (S. 587, Z. 7. 11). Und unmittelbar weiter heißt es: „aber in Beziehung auf die systematische und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues.“ Es ist sehr zu beachten, daß der „Welturheber“ hiermit zum „Weltbaumeister“ wird, und diese Verwandlung ist notwendig, da der „Zweck“ methodisch mit Bezug auf die Natur nur auf die „Ordnung“, nicht auf die „Schöpfung“ gehen kann. „Diese Idee ist also respektiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft ganz gegründet“ (ib. Z. 23). „Immanent“ muß dieser „Weltgebrauch“ sein und bleiben.

So geht die Erörterung weiter. „Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Absichten ansehen...? Ja, das könnt ihr auch tun, aber so, daß es euch gleichviel gelten muß, ob jemand sage: die göttliche Weisheit hat alles so geordnet..., oder: die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur... nach allgemeinen Naturgesetzen... d. i. es muß euch da, wo ihr sie wahrnehmt, völlig einerlei sein, zu sagen, Gott hat es weislich so gewollt, oder: die Natur hat es also weislich geordnet“ (ib. Z. 37). Und so geht es weiter in der Abwehr alles „Hyperphysischen“. „Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, daß wir die Natur so studieren sollen, *als ob*“ usw. Jetzt soll das „als ob“ nicht nur der „Weltvollkommenheit“, sondern auch der des „Urhebers“ zustatten kommen; aber dabei wird wiederum betont: „d. i. von der Natur der Dinge der Welt nach einer solchen Idee ableiten“

(S. 589, Z. 21). Von der „Welt“ also wird „Gott“ abgeleitet.

Die ganze „Elementarlehre“ wird mit dem Satz beendigt: „So war es ratsam, gleichsam die Akten dieses Prozesses ausführlich abzufassen und sie im Archive der menschlichen Vernunft . . . niederzulegen“ (S. 591, Z. 18). Mit diesem historischen Worte wird die „Dialektik“ beschlossen.

Transzendentale Methodenlehre.

Sie beginnt mit einer rückschauenden Betrachtung, welche für den Stil Kants, für seine Neigung und Kraft, anschauliche Bilder auszubauen, und seine terminologischen Begriffe und Pläne durch sie deutlich zu versinnlichen, lehrreiche Beispiele darbietet, Sie leiten auch den Stilcharakter dieses ganzen Schlußteiles ein. Der „Inbegriff aller Erkenntnis“, „wie ein Gebäude“ betrachtet, ist kein „Turm“, sondern ein „Wohnhaus“, für die „Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug“. Die Elementarlehre enthielt „den Bauzeug“. Jetzt handelt es sich „nicht sowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan“, also um „den Anschlag zu einem Gebäude im Verhältnis auf den Vorrat“ (S. 595). Die „Methodenlehre“ vergleicht sich zu ihrem Vorteil mit „einer praktischen Logik“ (ib. Z. 34), die den „Titel zu möglichen Methoden, und technische Ausdrücke in allerlei Wissenschaften“ vorträgt, „die den Lehrling zum voraus mit Namen bekannt machen“ (S. 596, Z. 7). Dagegen beschränkt sich die „transzendentale Methodenlehre“ auf die „formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“. Das klingt abschreckend allgemein; aber es folgt: „Wir werden es in dieser Absicht mit einer Disziplin, einem Kanon, einer Architektonik, endlich einer Geschichte der reinen Vernunft zu tun haben“ (S. 595, Z. 29). Durch solche „Methoden“ erst wird diese „ein vollständiges System“.

Die Disziplin der reinen Vernunft

beginnt mit einer „Apologie“ für die „negativen Urteile“. Man schätzt sie gemeinhin nach dem Satze: „daß Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können“ (ib. Z. 34). Indessen ist die Aufgabe, „den Irrtum abzuhalten“ (ib. Z. 29), von „Wichtigkeit“. Die Disziplin ist der „Zwang“ gegen den „Hang, von Regeln abzuweichen“. Sie ergänzt „Kultur“ und „Bildung“. Sie ist „Zucht“, und nicht „Unterweisung“. Nicht nur „Temperament“ und „Talente“ bedürfen ihrer, sondern auch die Vernunft, die trotz ihrer „Feierlichkeit“ vor „leichtsinnigem Spiel mit Einbildungen“ nicht geschützt ist (S. 597). Sie ist eine „negative Gesetzgebung“ (S. 598, Z. 24), „gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung“. Indessen ist sie „nicht auf den Inhalt, sondern bloß auf die Methode“ gerichtet (ib. Z. 34). Sie ist „warnende Negativlehre“ (S. 599, Z. 1).

Der erste Abschnitt enthält die Disziplin im dogmatischen Gebrauche.

Wie in der gesamten Disposition wird auch hier Vergleichung mit der Mathematik angestellt: ob die Methode, „die man ... mathematisch nennt, mit derjenigen einerlei sei“, die in der Philosophie zu einer „apodiktischen Gewißheit“ führen soll, „und die daselbst dogmatisch genannt werden müßte“ (ib. Z. 23).

Die mathematische Erkenntnis ist „die Vernunfterkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe“ (ib. Z. 30), „Konstruktion“ tritt jetzt als Methodenbegriff an die Stelle der „reinen Anschauung“ aus der „Elementarlehre“. Das Negative liegt in der Forderung „einer nicht empirischen Anschauung“ (ib. Z. 34). Die „Anschauung“ geht auf „ein einzelnes Objekt“ (S. 600, Z. 1); aber die „Konstruktion eines Begriffs“ auf „alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören“. Es wird hier, was nur vergleichsweise genommen werden darf, die „bloße Einbildung“ mit der reinen Anschauung gleichgestellt, um den Unterschied von der „einzelnen hingezeichneten Figur“ (ib. Z. 12) kenntlicher zu machen.

Wenn daher die „mathematische“ Erkenntnis „das Allgemeine im Besonderen, ja im Einzelnen“ betrachtet, so

die „philosophische“ Erkenntnis „das Besondere nur im Allgemeinen“ (ib. Z. 20). „In dieser Form besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunfterkenntnis“ (ib. Z. 29), nicht in der „Materie“, etwa in „Qualität“ und „Quantität“. Zu beachten ist hier: „so kann niemand eine dem Begriff der Realität korrespondierende Anschauung anderswoher als aus der Erfahrung nehmen“ (S. 601, Z. 3). Hier handelt es sich nicht um die Kategorie der Realität, sondern um die Realität im Sinne einer Qualität. Oder aber man müßte annehmen, daß Kant hier an die Bedeutung der Realität für die „Antizipationen der Wahrnehmung“ gedacht habe, damit aber an deren Unterscheidung von der „reinen Anschauung“.

Die ferneren Beispiele betreffen den Unterschied von „Qualität“, wie der „Farbe“, und der „konischen Gestalt“. Zur „Realität“ tritt auch die „Ursache“ hinzu, auch sie „kann ich auf keine Weise in der Anschauung darstellen“ (ib. Z. 11). Auch hier wird die Funktion dagegen aufgestellt werden können, wie für die Realität das Infinitesimale. Damit aber würde man doch nur im Bezirk der Quantitäten verbleiben. Alsbald auch tritt die „Kontinuität der Ausdehnung“ (ib. Z. 18) hier ein. Und es soll sicherlich auch für sie gelten: sie „eilt sogleich zur Anschauung“ (ib. Z. 25). An dem Beispiele eines „Triangels“ wird das Verfahren des „Philosophen“ und des „Geometer“ unterschieden. Und hierbei wird der Sinn der Unterscheidung zwischen „analytischen“ und „synthetischen“ Urteilen lebendig, wie überhaupt in diesem ganzen Kapitel. Auch die „Buchstabenrechnung“ wird herangezogen, sie wird als „symbolische Konstruktion“ (S. 603, Z. 1) bezeichnet, im Unterschiede von der „ostensiven“ der Geometrie.

Ausdrücklich wird der Unterschied in der Lage dieser „zwei Vernunftkünstler“ in den Unterschied zwischen „synthetisch“ und „analytisch“ gesetzt. Dabei wird im Verfolg dem „Philosophen“ eine Synthesis zugesprochen, „die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrifft“ (S. 604, Z. 5). Die abstrakte Bedeutung dieses „Ding überhaupt“ wird hier jedoch dahin eingeschränkt: „unter welchen Bedingungen dessen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung

gehören könne". Der ganze Wert des „Ding überhaupt" für den „Gegenstand der Erfahrung" tritt hier zutage. Nichtsdestoweniger ist die Reinheit der philosophischen Erkenntnis durch diese ihre notwendige Beziehung auf die „Möglichkeit der Erfahrung" eingeschränkt. „Aber in den mathematischen Aufgaben ist hievon und überhaupt von der Existenz gar nicht die Frage." Man beachte, daß es sich hier um die „Aufgaben" handelt, nicht aber überhaupt um die mathematische Erkenntnis.

Nunmehr wird der Unterschied bezeichnet als der „diskursive Vernunftgebrauch nach Begriffen" und der „intuitive durch die Konstruktion der Begriffe" (S. 604, Z. 15). Darauf folgen Erörterungen, die an der Hand der Unterscheidung zwischen „analytisch" und „synthetisch" gehen und in denen der eigentliche Sinn ist, die „synthetischen Grundsätze" zu unterscheiden von denjenigen „synthetischen Sätzen", welche auf „Konstruktion" beruhen. Nochmals tritt hier die „Realität" zusammen mit „Substanz" und „Kraft" (S. 606, Z. 11). Scharf wird dieser Unterschied dahin formuliert, daß aus diesen Begriffen „kein bestimmender synthetischer Satz, sondern nur ein Grundsatz der Synthesis" entspringen kann (ib. Z. 17). Der „Grundsatz der Synthesis", der „synthetische Grundsatz" ist mithin „diskursiv" (ib. Z. 21).

Der „doppelte Vernunftgebrauch" wird demzufolge noch tiefer oder ausdrücklicher in den Unterschied nicht allein zwischen den „mathematischen" und den „dynamischen" Grundsätzen eingesetzt, sondern schon in den Unterschied der beiden „mathematischen Grundsätze" von einander. „Raum" und „Zeit" werden unterschieden von der „Materie", und diese wird bezeichnet als „das Physische oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet ... mithin ein Dasein enthält und der Empfindung korrespondiert" (S. 607, Z. 2), Das „Postulat" des „Daseins" tritt jetzt ein in die „Antizipation". Und es fällt dabei der Ausdruck: „in Ansehung des letzteren ... können wir nichts *a priori* haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen" (ib. Z. 5). „Unbestimmt" ist hier nur ein paradoxer Ausdruck gegenüber dem „empirischen" Anspruch auf „Bestimmtheit", wie nicht minder auch gegenüber der „mathematischen Konstruktion", durch welche die Begriffe

„in der reinen Anschauung bestimmt gegeben werden können“ (S. 607, Z. 24).

Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, daß dieser Teil und Eingang der „Methodenlehre“ vor der Ausarbeitung der „Elementarlehre“ geschrieben sein könnte. Dies wird besonders auffällig in dem Schluß dieses Absatzes von „alles, was da ist“ usw. ab die ganzen nächsten Absätze hindurch (S. 607, Z. 25). Die Mathematik wird „Meister über die Natur“ (S. 608, Z. 13), „dahingegen reine Philosophie mit diskursiven Begriffen *a priori* in der Natur herumpfuscht“. „Denn da sie kaum jemals über ihre Mathematik philosophiert haben“ (ib. Z. 21) usw. Endlich heißt es: daß „Meßkunst und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge seien, ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten“ (S. 609, Z. 20). Wenn es nun aber hier weiter heißt: „mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne“, so ist das Neue, welches in diesem ganzen Raisonnement hier eintritt, der Gedanke: „ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten“. Diese Verbindung stellt aber eben der „synthetische Grundsatz“ dar, und somit bedeutet diese ganze Einleitung der „Disziplin“ nur eine Absage an diejenige Philosophie, welche mit Mathematik und Physik lediglich auf Grund der hergebrachten philosophischen Begriffe operiert, aber nicht auf dem Grund und Boden der Wissenschaft Newtons. Diese Abweisung wird nun in bezug auf die „Definitionen“, die „Axiome“ und „Demonstrationen“ durchgeführt.

1. Definieren heißt: „den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen“ (S. 610, Z. 5). „Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; Grenzen die Präzision, daß deren nicht mehr sind...; ursprünglich aber, daß diese Grenzbestimmung nicht irgendwoher abgeleitet sei“. Diese letzteren Bestimmungen hat die Anmerkung hinzugebracht. Demgemäß kann „ein empirischer Begriff gar nicht definiert, sondern nur expliziert werden“. Er hängt am „Worte“ (ib. Z. 11); „der Begriff steht also niemals zwischen sicheren Grenzen“ (ib. Z. 21). Das „Wort“ ist nur eine „Bezeichnung“, die Definition daher „nichts

anderes als Wortbestimmung“ (ib. Z. 29). Anstatt der „Explikation“ wird daher „Exposition“ gebraucht (S. 611, Z. 13). Wiederum handelt es sich um den Unterschied von „Zergliederungen“, aber die Unterscheidung geht hier auf die psychologischen Verhältnisse ein; die „deutliche Vorstellung“ wird unterschieden von der „verworrenen“ und der „dunkeln“. „Da also weder empirisch noch *a priori* gegebene Begriffe definiert werden können, so bleiben keine andern, als willkürlich gedachte übrig“ (S. 611, Z. 16). Vorher war schon der Satz ausgesprochen: „zweitens kann auch, genau zu reden, kein *a priori* gegebener Begriff definiert werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit usw.“ (S 610, Z. 30). Hier muß die Zusammenstellung von „Recht“ und „Billigkeit“ mit „Substanz“ und „Ursache“ auffallen. Auch dies spricht für die obige Vermutung. Auch das Schwanken in bezug auf die Definition der Kategorien gehört hierher (vgl. oben S. 53). Die richtige „Definition“ liegt für die Begriffe der „synthetischen Grundsätze“ in ihrer „Deduktion“.

Für die „willkürlich gedachten“ Begriffe, wie den einer „Schiffsuhr“, heißt die „Erklärung besser eine Deklaration (meines Projektes)“ (S. 611, Z. 31). „Also bleiben keine andern Begriffe übrig, die zum Definieren taugen, als solche, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche *a priori* konstruiert werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen“ (ib. Z. 32). Der „willkürliche Begriff“ ist hier zur „willkürlichen Synthesis“, und ferner durch die „Konstruktion“ determiniert. In beiden Momenten liegt die Kraft der Definition. Beide Begriffe vereinigen sich in dem Momente der „Ursprünglichkeit“, welches der nächste Satz hervorhebt: sie bewähren es. Auch im folgenden werden „mathematische“ Definitionen „als Konstruktionen ursprünglich gemachter Begriffe“ (S. 612, Z. 10) bezeichnet, „philosophische“ dagegen „nur als Expositionen gegebener“. Auch hier sieht man, daß die „Philosophie“ nur für „analytische“ Urteile in Betracht kommt, nicht aber für ihren Anteil an den synthetischen Grundsätzen. In diesem Sinne geht auch die folgende Ausführung, daß in der Philosophie „die Definition nicht voranzuschicken sei, als nur etwa zum bloßen Versuche“ (ib. Z. 17). Es müsse vielmehr hier

„die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schließen“ (ib. Z. 26). „Die Philosophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen“, heißt es in der Anmerkung. Dahingegen können „mathematische“ Definitionen nur „in der Form ... der Präzision“ (S. 613, Z. 10) fehlerhaft sein.

2. Von den Axiomen. Hier wird auch für die „synthetischen Grundsätze“ gefordert: „sofern sie unmittelbar gewiß sind“ (ib. Z. 30). Diese „unmittelbare“ Gewißheit fehlt den „synthetischen Grundsätzen“, sie sind daher von den „Axiomen“ zu unterscheiden. „Diskursive Grundsätze sind also ganz etwas anderes, als intuitive, d. i. Axiome“ (S. 614, Z. 13). Der „Unmittelbarkeit“ wird entgegengesetzt die „Beziehung auf die Erfahrung“, „da ich mich nach einem dritten herumsehen muß“ (ib. Z. 9). An die Stelle der „Evidenz“ tritt hier die „Deduktion“. Der Grundsatz der Axiome „war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazn, das Prinzipium der Möglichkeit der Axiome überhaupt anzugeben“ (ib. Z. 27). Jetzt wird die Philosophie in echter Bedeutung gedacht. „Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transzendentalphilosophie gezeigt werden“ (ib. Z. 30). So ersetzt die „Deduktion“ den Mangel der „Axiome“.

3. Von den Demonstrationen. „Nur ein „apodiktischer Beweis“, sofern er „intuitiv“ ist, kann „Demonstration“ heißen (ib. Z. 37). Der Sinn des Satzes ist: die „Apodiktizität“ ist durch die „Intuition“ bedingt. „Nur die Mathematik enthält also Demonstrationen“ (S. 615, Z. 8). „Selbst das Verfahren der Algebra mit ihren Gleichungen ... ist zwar keine geometrische, aber doch charakteristische Konstruktion“ (ib. Z. 12). „Reine Vorstellung“ (ib. Z. 25) steht hier für „Anschauung“. Für die „Philosophie“ bleiben nur „akroamatische (diskursive) Beweise“ (ib. Z. 27). Daran schließt sich die Mahnung, nicht „mit einem dogmatischen Gange zu strotzen“ (ib. Z. 34) „und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, ... ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen alle Ursache hat“. Wiederum wird hier nicht ausgesprochen, daß diese in den „synthetischen Grundsätzen“ hereits vollzogen ist.

Die Mahnung gegen den „Dogmatismus“ wird präzisiert. „Ich teile alle apodiktischen Sätze ... in Dogmata

und Mathemata ein (S. 616, Z. 15). „Analytische" Urteile können „nicht füglich Dogmen heißen" (ib. Z. 24). „Ein direkt synthetischer Satz aus Begriffen ist ein Dogma" (ib. Z. 17). Wo gibt es solche in der Philosophie? „Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß spekulativen Gebrauche nicht ein einziges direkt synthetisches Urteil aus Begriffen" (ib. Z. 35). Und wie steht es mit den „synthetischen Grundsätzen?" Sie werden errichtet „gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung" (S. 617, Z. 2). Dieser Satz ist von intimster Bedeutung; er eröffnet einen Einblick in das Innerste des kritischen Gedankens. Der Mittelpunkt des Problems wird hier als „etwas ganz Zufälliges" bezeichnet, um nur das „Indirekte", den Mangel an „unmittelbarer Evidenz" in den synthetischen Grundsätzen", genauer in dem philosophischen Anteil an ihrer Formulierung hervorzuheben. Er ist daher „kein Dogma". „Er heißt aber Grundsatz und nicht Lehrsatz... darum, weil er... Erfahrung selbst zuerst möglich macht" (ib. Z. 14). Daher „ist alle dogmatische Methode... für sich unschicklich" (ib. Z. 22). „Gleichwohl kann die Methode immer systematisch sein" (ib. Z. 28).

Dies ist ein wichtiger Unterschied, der übrigens auch für Kants Zuversicht zu seinen Grundbegriffen Aufklärung bietet. Systematisch muß die Methode in der Philosophie sein, dadurch wird sie nicht an sich dogmatisch. „Denn unsere Vernunft (subjektiv) ist selbst ein System,... nur ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit" (ib. Z. 29). Stilistisch, für die Ausarbeitung dieses Abschnitts, könnte der folgende Satz auffallend sein, der zwischen der „Methode einer Transzendentalphilosophie" und der vorliegenden „Kritik unserer Vermögensumstände" (ib. Z. 34) unterscheidet, insofern sich von der ersteren „hier nichts sagen" lasse.

Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.

„Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Verteidigung ihrer Sätze gegen

die dogmatischen Verneinungen derselben" (S. 619, Z. 6). Der Abschnitt beginnt mit der Forderung der „Freiheit" für die Kritik", nämlich gegenüber der „Zensur des Richters" (S. 618, Z. 30): „anders" freilich gegenüber „den Ansprüchen ihres Mitbürgers". Hiergegen fordert die „Kritik" ebenso „Verteidigung" wie gegen die positive „Dogmatik". Es wird zunächst Bezug genommen auf die Antinomie, die hier „Antithetik" (S. 619, Z. 19) genannt wird, sie sei „etwas Bekümmerndes und Niederschlagendes". Dennoch ist sie nur „scheinbar" (ib. Z 22). Anders steht es mit andern Gegensätzen, „wenn etwa theistisch behauptet würde: es ist ein höchstes Wesen, und dagegen atheistisch: es ist kein höchstes Wesen; oder in der Psychologie: alles was denkt, ist von absoluter beharrlicher Einheit... welchem ein anderer entgegensetzte: die Seele ist nicht immaterielle Einheit" (S. 620, Z. 6). Hier würde „ein wahrer Widerstreit anzutreffen sein, wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahekäme" (ib. Z. 18). Sie geht vielmehr aber immer nur auf „die Kritik der Beweisgründe des Dogmatischbejahenden".

Ob „man hoffen könne", für Gott und ein künftiges Leben Beweise zu finden? „Vielmehr bin ich gewiß, daß dieses niemals geschehen werde" (ib. Z. 32). „Aber es ist auch apodiktisch gewiß, daß niemals irgendein Mensch auftreten werde, der das Gegenteil mit dem mindestens Scheine... behaupten könne." Es wird nun hier von diesen Thesen nicht nur das „praktische Interesse", sondern auch das „spekulative" anerkannt (S. 621, Z. 15), allerdings in der Einschränkung, daß sie „mit dem spekulativen Interesse... im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammenhängen und überdem, es mit dem praktischen Interesse zu vereinigen, die einzigen Mittel sind". Auf den „empirischen Gebrauch" und auf die „Vereinigung" ist hier zu achten.

Nach diesem Vorbehalt geht nun aber die Auseinandersetzung wieder in das Plaidoyer für die „Freiheit" der „Kritik" über, „Auf solche Weise gibt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft" (ib. Z. 27). In der „Theologie und Psychologie" gibt es keinen Kämpfer „mit Waffen, die zu fürchten wären" (ib. Z. 29). Aber

„alles, was die Natur selbst anordnet, ist zu irgendeiner Absicht gut“ (S. 622, Z. 3). So sind uns auch die Antithesen „durch die Natur dieser Vernunft aufgegeben“ (ib. Z. 9). Die Antithese erscheint hier im Lichte der „Aufgabe“. „Lasset demnach euren Gegner nur Vernunft sagen und bekämpfet ihn bloß mit Waffen der Vernunft“ (ib. Z. 30). Das „praktische Interesse“ wird durch den „spekulativen Streit“ nicht bedroht. „Glauben“ und „Wissen“ sind unterschieden (S. 623, Z. 5). Es folgt eine Apostrophe über Hume, „Selbsterkenntnis“ (S. 623, Z. 15) sei die Absicht seiner Kritik. Ebenso würde Priestley, „ein frommer und eifriger Lehrer der Religion“ (ib. Z. 28), für seine Bestreitung von Freiheit und Unsterblichkeit „das Interesse der Vernunft“ angeben: daß man gewisse Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur, der einzigen, die wir genau kennen und bestimmen können, entziehen will“ (ib. Z. 30). „Laßt diese Leute nur machen, wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung . . . zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft“ (S. 624, Z. 13). Als Interesse der „Vernunft“ wird hier die „Aufklärung“ bezeichnet (ib. Z. 32). Also kann keine Gefahr „dem gemeinen Besten drohen“ (ib. Z. 10).

Jetzt folgt eine Rechtfertigung dieser „skeptischen Polemik“, bei welcher sie nahezu mit der Sache der „Kritik“ gleichgesetzt wird. „Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits“ (S. 625, Z. 5). Wäre er früher geführt worden, „um desto früher wäre eine reife Kritik zustande gekommen“. Und jetzt wird auf „eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur“ hingewiesen, auf das „Wucherkraut des schönen Scheins“ (ib. Z. 14. 36). „Es tut mir leid, eben dieselbe Unlauterkeit, Verstellung und Heuchelei sogar in den Äußerungen der spekulativen Denkungsart wahrzunehmen“. „Indessen sollte ich denken, daß sich mit der guten Absicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wohl nichts übler als Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen lassen. Daß in Abwiegung der Vernunftgründe einer bloßen Spekulation alles ehrlich zugehen müsse, ist wohl das wenigste, was man fordern kann“ (S. 626, Z. 29). Aber die gute Sache „hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner als Verteidiger. Ich setze also Leser voraus, die keine

gerechte Sache mit Unrecht verteidigt wissen wollen" (S. 627, Z. 3).

Hier stellt sich also die „Kritik" scheinbar auf den Standpunkt der „Polemik"; allerdings nicht der dogmatischen, sondern wie die Tendenz von Hume und Priestley gedeutet worden war. „Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten ansehen, denn sie ist in die letztern, als welche auf Objekte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt" (ib. Z. 31). Die Kritik hebt den „Stand der Natur" und damit den „Krieg" auf. Sie bringt den „gesetzlichen Zustand" und den „Prozeß"; daher einen „ewigen Frieden" (S. 628, Z. 9). Die „Freiheit" fordert daher auch, „seine Gedanken, seine Zweifel... öffentlich zur Beurteilung anzustellen" (ib. Z. 21). „Das liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keine anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft." Dieses Recht ist „heilig" (ib. Z. 31). „Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens und das Dasein Gottes wegdemonstriert haben solle, so bin ich begierig, das Buch zu lesen" (ib. Z. 37). „Den dogmatischen Verteidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen" (S. 629, Z. 17). Immer ist das „Interesse der Vernunft" entscheidend.

Nach der Abweisung der Gefahr des „Hochverrats" (S. 624, Z. 17) kommt nunmehr die Sorge für die „Jugend" und den „akademischen Unterricht" (S. 629, Z. 29) an die Reihe. Soll man die Jugend „unter Vormundschaft setzen und wenigstens so lange vor Verführung bewahren"? „Gerade das Gegenteil von dem, was man hier anrät, muß in der akademischen Unterweisung geschehen, aber freilich nur unter der Voraussetzung eines gründlichen Unterrichts in der Kritik der reinen Vernunft" (S. 630, Z. 24). Hier scheidet sich deutlich das Selbstbewußtsein der „Kritik" von dem schlechten Gewissen aller dogmatischen Philosophie.

Es gibt ein zuverlässiges Kriterium der Kultur hierfür, nämlich die „Aussicht in das praktische Feld" (S. 631, Z. 4). Die Ethik macht den Unterschied zwischen beiden Arten von Philosophie. Diese „Aussicht" auf die

Ethik macht „unbekümmert“ um den scheinbaren „spekulativen“ Verlust. Die Ethik auf dem Grunde der Philosophie und auf keinem anderen Grunde. „So gibt's denn auch keine eigentliche Polemik auf dem Felde der reinen Vernunft. Beide Teile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen ... die Schatten, die sie zerhauen, wachsen, wie die Helden in Walhalla, in einem Augenblicke wiederum zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können“ (ib. Z. 8). Auf „belustigen“ ist zu achten: es wird damit diesen dogmatischen Kämpfen die wahrhafte Ernsthaftigkeit abgesprochen. Und der Tadel wird noch zu dem Verdacht einer „schadenfrohen und hämischen Gemütsart“ (ib. Z. 25) gesteigert.

Zu einer besonderen Ausführung wird daher übergegangen: Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft.

Wiederum wird hier mit dem Unterschied zwischen „kritisch“ und „dogmatisch“ begonnen; die „Grenzbestimmung“ von der „Einschränkung“ unterschieden (S. 633, Z. 1). „Jene durch Kritik der Vernunft selbst allein mögliche Erkenntnis seiner Unwissenheit ist also Wissenschaft“ (ib. Z. 7). Die „Unwissenheit“ wird hier „Wissenschaft“ genannt. Es ist ein Anklang an die *docta ignorantia;* um so mehr ist die „Kritik“ selbst „Wissenschaft“. So werden weiterhin die „Grenzen“ unterschieden von den „Schranken“ (ib. Z. 17), und zwar mit Beziehung auf die „Erdkunde“. Darauf gründen sich wichtige Gleichnisse. „Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntnis scheint uns eine ebene Fläche zu sein, die ihren scheinbaren Horizont hat“ (ib. Z. 30). Dieser ist „der Vernunftbegriff einer unbedingten Totalität“. Darauf gehen alle Fragen: „auf das, was außerhalb diesem Horizonte oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge“ (S. 634, Z. 1). Auf diesen Unterschied kommt es an; er scheidet die „Kritik“ von aller „Dogmatik“, auch der skeptischen.

Wiederum kommt jetzt eine, und zwar längere Auseinandersetzung mit Hume. „Der berühmte David Hume war einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft, welcher jene Fragen insgesamt dadurch hinreichend ab-

gefertigt zu haben vermeinte, daß er sie außerhalb diesem Horizonte verwies, den er doch nicht bestimmen konnte." Es werden zwei Schritte in diesem Verfahren Humes unterschieden: der zweite Schritt geht auf „Zensur" (ib. Z. 25), der erste Schritt aber „ist dogmatisch". Es kommt noch ein dritter Schritt hinzu, d. i. der der „Kritik". Der „Skeptizismus" ist allenfalls „ein Ruheplatz" (S. 635, Z. 10) auf der „dogmatischen Wanderung", „aber nicht ein Wohnplatz".

Jetzt wird das frühere Gleichnis korrigiert. „Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene... sondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze *a priori*) finden ... läßt" (ib. Z. 21). Die Natur „synthetischer Sätze *a priori*" wird somit zum erzeugenden Gesetz dieser Sphäre oder des „Feldes der Erfahrung". Wir sind wirklich im Besitz „synthetischer Erkenntnis *a priori*, wie dieses die Verstandesgrundsätze, welche die Erfahrung antizipieren, dartun" (ib. Z. 34). Damit ist Hume sachlich und, wenn man sein Verhältnis zu Newton beachtet, auch persönlich abgetan. „Kann jemand nun die Möglichkeit derselben sich gar nicht begreiflich machen, so mag er zwar anfangs zweifeln". Wenn aber der „Ursprung" (S. 636, Z. 7) und die „Grundlegung" (ib. Z. 15) gesichert sind, so ist „Kritik" ins Recht getreten. „Denn einmal liegen alle Begriffe, ja alle Fragen... nicht etwa in der Erfahrung, sondern selbst wiederum in der Vernunft" (ib. Z. 17). Damit ist die „Vernunft" an die Stelle jener allein seligmachenden „Erfahrung" getreten. Und daher werden auch die „Fragen" hier wiederum zu „Aufgaben" (ib. Z. 22).

Jetzt erst wird die Auseinandersetzung mit Hume eingehend und deutlich. Er sei „vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern" (S. 637, Z. 3); er sei „ein einsehender und schätzbarer Mann" (ib. Z. 9). „Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewohl er es niemals völlig entwickelte" (ib. Z. 13), nämlich das „Hinausgehen" vom „Begriff" zum „Gegenstand". „Dieses versuchen wir entweder durch den reinen Verstand... oder sogar durch reine Vernunft ... Unser Skeptiker unterschied diese

beiden Arten der Urteile nicht, wie er es doch hätte tun sollen" (ib. Z. 25). Daher seine Begründung der Kausalität auf „Erfahrung" und „Gewohnheit". Es folgt das Beispiel vom „Sonnenlicht", welches das „Wachs beleuchtet", „indessen es den Ton härtet" (S. 638, Z. 13). „Er schloß also fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung nach dem Gesetze auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst, und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung ... verwechselte er mit der Synthesis der Gegenstände wirklicher Erfahrung" (ib. Z. 31). Dabei wird die „Assoziation" als „nachbildende Einbildungskraft" (S. 639, Z. 4) bezeichnet. So wird der „sonst äußerst scharfsinnige Mann" (ib. Z. 7) schließlich doch den „Dogmatikern" beigesellt. Er schränkt den Verstand nur ein, „ohne ihn zu begrenzen" (ib. Z. 19). Seine Einwürfe beruhen „nur auf *factis*, ... nicht aber auf Prinzipien" (ib. Z. 31). So wird der „Skeptiker" als „Zuchtmeister" (S. 640, Z. 25), als der Prinzipien ermangelnd, von dem „Kritiker" unterschieden.

Die Disziplin in Ansehung der Hypothesen

beginnt mit der Forderung, es müsse „immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet oder bloße Meinung sein, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst" (S. 641, Z. 14). Diese ist der „oberste Grundsatz" von der „Möglichkeit der Erfahrung". Dabei wird das, „was wirklich gegeben und folglich gewiß ist" angesprochen. Das „Wirkliche" erfordert und findet seine eigene Begründung, die es „gewiß" macht. Mit diesem Wirklichen muß die „Hypothese" zusammenhängen. Die Kategorie vermag nicht eine Kraft zu „erdenken", „sondern nur, wo sie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verstehen" (ib. Z. 27). „So ist es nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B.... eine Anziehungskraft ohne alle Berührung" (S. 642, Z. 1). Dieser Satz ist wichtig für Kants Ansicht von der Fernkraft. „Mit einem Worte, es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu gebrauchen" (ib. Z. 10).

Es folgt die Anwendung auf die „Ideen", die der

Seele als „Einheit aller Gemütskräfte“ (ib. Z. 31). Dagegen sind „bloß intelligible Wesen oder bloß intelligible Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt“ (S. 643, Z. 4) als „Meinung“ nicht anzunehmen. „Eine transzendentale Hypothese ... würde daher gar keine Erklärung sein ... auch würde das Prinzip einer solchen Hypothese ... nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs dienen“ (ib. Z. 15). Transzendental hat hier offenbar den alten Sinn. Es sind „selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher als eine hyperphysische ... denn das wäre ein Prinzip der faulen Vernunft“ (ib. Z. 27).

Die „Hypothese“ erfordert ferner „Zulänglichkeit“ (S. 644, Z. 21). Sie darf nicht „bloß wahrscheinlich“ (S. 645, Z. 13) gemacht werden. „Meinungen und wahrscheinliche Urteile ... können nur als Erfahrungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist ..., vorkommen. Außer diesem Felde ist meinen so viel, als mit Gedanken spielen“ (ib. Z. 20). Ein anderes Recht hat die Hypothese für die „Verteidigung“. Damit aber tritt ein neuer Gesichtspunkt auf: „der praktische Gebrauch“ (S. 646, Z. 7) und „das praktische Interesse“ (ib. Z. 12). Für die „praktisch notwendige Voraussetzung“ (ib. Z. 21) wird die Hypothese eine Waffe der „Notwehr“ (ib. Z. 23). Und mit diesen „Kriegswaffen“ gilt es, „einen ewigen Frieden zu gründen“ (ib. Z. 39).

Es folgen Beispiele aus dem Standpunkte des „Spiritualismus“ für den „Körper“ „als die Fundamentalerscheinung“ (S. 647, Z. 26). Gegen „die Zufälligkeit der Zeugungen“ (S. 648, Z. 3) wird eine „transzendentale Hypothese“ aufgeboten: „daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei“ (ib. Z. 18). Noch andere derartige Hypothesen werden angefügt, die ganze Reihe aber wird abgeschlossen mit: „usw.“ (ib. Z. 32). Auch wird ausdrücklich gesagt, daß es nicht „im Ernste“ (ib. Z. 35) behauptet werde, es sei „nicht einmal Vernunftidee, sondern zur Gegenwehr ausgedachter Begriff“. „Was reine Vernunft assertorisch urteilt, muß ... notwendig sein, oder es ist gar nichts“ (S. 649, Z. 28).

Wenn es darauf weiter heißt: „die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile“, so ist dieser Ausdruck ungenau, denn er wird dem Grundsatze der

Möglichkeit nicht gerecht. Dieser fordert (vgl. oben S. 99) den Zusammenhang mit der Erfahrung. Auch waren soeben „assertorisch" und „notwendig" verbunden. Indessen widerspricht er dem Sprachgebrauche insofern nicht, als dieser die „Hypothese" zur „Wirklichkeit" rechnet. Das „problematische" Urteil ist hier nicht als „synthetisches" gedacht, sondern im weiteren Sinne der „transzendentalen Hypothese". Weiter heißt es: „sind also „keine Privatmeinungen". Dies bezieht sich darauf, daß sie „nur relativ auf entgegengesetzte transzendente Anmaßungen" (ib. Z. 22) „Gültigkeit" haben. Sie sind also gleichsam Gegenmeinungen. So läßt sich auch der Folgesatz verstehen: „können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) ... entbehrt werden (ib. Z. 35). Also nicht nur des Gegners wegen sind sie erlaubt, sondern auch zur eigenen Beruhigung unentbehrlich. Fernerhin auch „Privatgültigkeit" (S. 677, Z. 27; S. 678, Z. 20), „Privatabsicht" (S. 672, Z. 37).

Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise.

Bei der „Disziplin im dogmatischen Gebrauche" war unter 3. von den „Demonstrationen" gehandelt (oben S. 197f.). Wir sahen dort, daß das Verhältnis zu den „Grundsätzen" nicht ganz durchsichtig war. Es handelte sich da vorwiegend um die Unterscheidung von den „Beweisen" in der „Mathematik". Jetzt sollen nun die „spekulativen Beweise" im engeren Sinne beurteilt werden. Begonnen wird mit dem Hinweis auf die „Richtschnur der möglichen Erfahrung" (S. 650, Z. 26). Alsbald aber folgt ein Angriff auf „alle Versuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen" (S. 651, Z. 16). Die „transzendentale Kritik" wird dagegen vorgeführt. Sodann erscheinen wiederum die Beispiele des „Paralogismus". Indem die „Seele" vom „Körper" in bezug auf das Problem der „Einfachheit" unterschieden werden soll, heißt es: „denn wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist er sofern für mich absolute Einheit, und meine Vorstellung von ihm ist einfach, daher kann ich diese auch durch die Bewegung eines Punktes ausdrücken ... hieraus aber werde

ich doch nicht schließen ... daß der Körper als einfache Substanz gedacht werden könne" (S. 652, Z. 6). Gegen den „Paralogismus" sei jedoch nötig, „ein immerwährendes Kriterium der Möglichkeit" (ib. Z. 27). Darauf lasse sich eine „Disziplin der Enhaltsamkeit" (S. 653, Z. 8) begründen.

In dieser werden drei Regeln aufgestellt. Die „erste Regel" beruht auf der Unterscheidung von „Beweis" und „Deduktion", worin enthalten ist die Reduktion von „Grundsätzen" der „Vernunft" auf „regulative Prinzipien" (S. 653, Z. 23). Die zweite Regel bezieht sich auf die Eigentümlichkeit jener Beweise, „daß zu jedem transzendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne" (ib. Z. 39). Denn es geht „ein jeder transzendentale Satz bloß von einem Begriffe aus" (S. 654, Z. 8).

So ist der Grundsatz der „Kausalität" auf den einzigen Begriff der „Begebenheit", des „Geschehens" bezogen. „Dieses ist nun auch der einzig mögliche Beweisgrund" (ib. Z. 23). So beweist man auch den Satz von der „Einfachheit" der „denkenden Substanz" nur aus „dem Begriffe des Ich" (ib. Z. 37). „Daher, wenn man schon den Dogmatiker mit zehn Beweisen auftreten sieht, da kann man sicher glauben, daß er gar keinen habe" (S. 655, Z. 9). „Seine Absicht ist nur, wie die von jenem Parlamentsadvokaten: das eine Argument ist für diesen, das andere für jenen" (ib. Z. 14).

Die dritte Regel lautet, daß diese „Beweise niemals apagogisch, sondern jederzeit ostensiv sei müssen" (ib. Z. 23). Der apagogische Beweis „kann zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen" (ib. Z. 28). Der Grund für diese „Nothülfe" liegt darin: „wenn die Gründe, von denen eine Erkenntnis abgeleitet werden soll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen, so versucht man, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sei" (ib. Z. 42). Da man nun alle möglichen Folgen nicht übersehen kann, so ist *modus ponens* nur als „Schluß nach der Analogie" (S. 656, Z. 13) eingeräumt. Der *modus tollens* dagegen „beweist nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht" (ib. Z. 19).

Nun aber wird der Hauptschlag gegen die „vernünftelnden Urteile“ geführt mit dem Kriterium des „Subjektiven“, welches sich in „Mathematik“ und „Naturwissenschaft“ dem „Objektiven“ nicht unterschieben lasse. „Aber die transzendentalen Versuche der reinen Vernunft werden insgesamt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialektischen Scheins angestellt, d. i. des subjektiven, welches sich der Vernunft in ihren Prämissen als objektiv anbietet oder gar aufdrängt“ (S. 657, Z. 13). Es folgt der Hinweis auf die „Antinomie“. Hier kann die Widerlegung des Gegenteils nichts ausrichten, denn es kann „ein unmöglicher Begriff vom Gegenstande zum Grunde liegen“ (ib. Z. 33). Nur der „direkte“ Beweis ist „rechtlich“ (S. 658, Z. 29). Die Auseinandersetzung schließt in dieser Disposition mit dem Hinweis auf „praktische Grundsätze“ (S. 659, Z. 2) als den eigentlichen Gehalt wahrhafter Vernunftbeweise.

Der Kanon der reinen Vernunft.

Hier wird sogleich an die „praktischen Grundsätze“ angeknüpft. Der „Nutzen“ „aller Philosophie der reinen Vernunft“ scheint „nur negativ“ zu sein, nur „Disziplin“, nicht „Organon“ (ib. Z. 21). „Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben... Sie ahnt Gegenstände, ... aber diese fliehen vor ihr. Vermutlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein“ (ib. Z. 27). „Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundsätze *a priori* des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt“ (S. 660, Z. 13). Demnach kann der „Kanon“ für den „Gebrauch der reinen Vernunft“ „nicht den spekulativen, sondern den praktischen Vernunftgebrauch betreffen“ (ib. Z. 32).

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.

Die Erörterung beginnt, dem „Hange“ der Vernunft entgegen, sich „zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis hinauszuwagen“ (S. 561, Z. 9), mit dem Hinweis auf die „Aufgaben, deren Auflösung ihren letzten Zweck ausmacht“

(ib. Z. 17). Hierbei wird „das Interesse der Menschheit“ für die „Einheit“ dieser höchsten Zwecke angerufen. Es folgt das Beispiel der drei Ideen. „In Ansehung aller dreien ist das bloß spekulative Interesse der Vernunft nur sehr gering ... weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der in concreto d. i. in der Naturforschung seinen Nutzen bewiese“ (ib. Z. 27). Es ist zu beachten, daß das „spekulative Interesse“ auf die „Naturforschung“ beschränkt wird. Bei den Anwendungen ist besonders zu achten auf den Satz: weil „unser Begriff einer unkörperlichen Natur bloß negativ ist“ (S. 662, Z. 14). Und für die dritte Idee ist zu achten auf die Unterscheidung der „Zweckmäßigkeit“ und „Ordnung im allgemeinen“ von einer „besondern Anstalt und Ordnung“ (ib. Z. 22).

„Wenn demnach diese drei Kardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nötig sind, ... so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen“ (ib. Z. 38). Hier tritt die Ethik ein im Unterschiede von der Logik. Denn es heißt unmittelbar weiter: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.“ Sie wird von der „Glückseligkeit“ unterschieden (S. 663, Z. 8). Von dieser gehen „pragmatische Gesetze des freien Verhaltens“ aus, „und also keine reinen Gesetze“. „Dagegen würden reine praktische Gesetze ... Produkte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze.“ Es ist also „die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt“. Hier wird also noch die Ethik im Zusammenhange mit der Natur begründet. Daher auch die „Absicht“ der „Natur“.

Der Autor empfindet selbst die Schwierigkeit dieses Gedankenganges. Aber indem er dieses Bedenken ausdrückt, zeigt er, besonders in der Anmerkung deutlich, daß ihm die Selbständigkeit seiner Ethik noch nicht aufgegangen ist. Diese weist nämlich „wenigstens indirekt“ auf Lust und Unlust hin. Daher gehören die „Elemente“ der praktischen Urteile „nicht in den Inbegriff der Transzendentalphilosophie“. So war auch im Text gesagt: ihr „fremd“ (ib. Z. 33), und ferner: „daß ich mich so nahe als möglich am Transzendentalen halte und das, was

etwa hierbei psychologisch, d. i. empirisch sein möchte, gänzlich beiseite setzen" (S. 664, Z. 5).

Diese „Annäherung" erfolgt in der Anwendung der Freiheit „nur im praktischen Verstande" (ib. Z. 9), obwohl im Gegensatz zu ihrer „transzendentalen Bedeutung", weil diese „als ein Erklärungsgrund" (ib. Z. 11) vorausgesetzt wird, der „oben abgetan" ist. „Praktisch" steht hier ferner im Gegensatz zu „pathologisch" (ib. Z. 16). Darauf aber heißt es: „die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden" (ib. Z. 22). Dafür der Hinweis auf die Einwirkung durch „Vorstellung" (ib. Z. 26). Und „gut und nützlich" stehen noch zusammen. Diese „Vorstellungen" oder „Überlegungen ... beruhen auf der Vernunft". Ob diese Vernunft nicht aber „wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen ... nichts an" (S. 655, Z. 6). „Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen ... indessen daß die transzendentale Freiheit ... ein Problem bleibt." Der Standpunkt der Kritik der praktischen Vernunft ist also noch nicht erreicht: als Autonomie ist die Freiheit nicht mehr eine Naturursache.

Von dem Ideal des höchsten Guts.

Hier werden drei Fragen aufgestellt. Die erste: „Was kann ich wissen? ... ist bloß spekulativ". Die zweite: „Was soll ich tun?" „ist bloß praktisch ... aber alsdann doch nicht transzendental, sondern moralisch" (S. 666, Z. 28; S. 667, Z. 5). Wiederum die Einschränkung des „Transzendentalen" auf das „Theoretische". Die dritte Frage: „Was kann ich hoffen?" „ist praktisch und theoretisch zugleich" (ib. Z. 10). Aber das Praktische ist „Leitfaden". Es folgt eine Analogisierung des „Hoffens" mit dem „Wissen" und der „Glückseligkeit" mit dem „Sittengesetz" und dem „Naturgesetz". „Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit" (ib. Z. 14). Dabei findet sich in bezug auf die „Neigungen" eine Unterscheidung von „*extensive*", „*intensive*" und „*protensive*", letzteres „der Dauer nach" (ib. Z. 24). „Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel), dasjenige aber ... das zum Be-

wegungsgrunde... die Würdigkeit glücklich zu sein hat, moralisch (Sittengesetz)" (ib. Z. 26). Und doch soll das letztere „nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt" (S. 668, Z. 1) betrachten. Die Glückwürdigkeit wird hier also noch mit der Freiheit und dem Sittengesetz gleichgesetzt, obwohl schon überall hier „das vernünftige Wesen überhaupt" erscheint.

Es ist auch beachtenswert, wie das Problem des „Faktum des Sittengesetzes" hier noch naiv auftritt „im sittlichen Urteil eines jeden Menschen" (ib. Z. 18). Darauf wiederholt sich die satirische Anspielung aus dem Kapitel der Ideen von der „Möglichkeit der Erfahrung", und zwar „in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche" (ib. Z. 22). Auf Grund der Analogie der „systematischen Einheit, nämlich der moralischen" (ib. Z. 29) zur „systematischen Natureinheit" wird ferner der Begriff einer „moralischen Welt" (S. 669, Z. 4) bestimmt. Sie wird „als intelligible Welt gedacht,... nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligiblen Anschauung ginge..., aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch" (ib. Z. 5. 13).

Die Antwort auf die „zweite Frage" lautet: „Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein" (ib. Z. 24). Jetzt wird für die „dritte Frage" auf den „theoretischen Gebrauch" zurückgegangen, um zu erweisen, daß „das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei" (S. 670, Z. 1). Indessen tritt hier die obige Analogie des „Hoffens" mit dem „Wissen" in Kraft. Die „Hoffnung" aber hat zur Voraussetzung, daß „eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird" (ib. Z. 31). Die Idee einer solchen Intelligenz ist „das Ideal des höchsten Guts" (ib. Z. 39). Die „Intelligenz" ist somit gleichgesetzt mit dem „höchsten Gut". Nun ist „das Ideal des höchsten ursprünglichen Guts" der „Grund... des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligiblen d. i. moralischen Welt" (S. 671, Z. 1). Diese muß als „Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt" (ib. Z. 8) gedacht werden, also als eine „künftige Welt". „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbind-

lichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt . . . nicht zu trennende Voraussetzungen" (ib. Z. 11). Der Begriff der „Gesetze als Gebote" (ib. Z. 26) wird an die „Folgen" geknüpft.

Endlich wird Leibniz zitiert für die Unterscheidung des „Reiches der Gnaden" vom „Reiche der Natur" (ib. Z. 34). Und die „Gnaden" werden der „Glückseligkeit" gleichgesetzt. Darauf werden die „Maximen" eingeführt (S. 672, Z. 9), und auf sie die Befolgung der Gesetze gegründet. Sie werden damit zu „Triebfedern" (ib. Z. 23). „Gott" und die „gehoffte Welt" werden selbst damit zu „Triebfedern", weil ohne sie „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit" nicht „Triebfedern" sein könnten. „Glückseligkeit" und „Sittlichkeit" sind ein jedes für sich „noch lange nicht das vollständige Gut" (ib. Z. 33), nur soll „die moralische Gesinnung die erste Bedingung sein".

Dieser „Moraltheologie" (S. 673, Z. 25) wird nun der Vorzug gegeben vor der „spekulativen Theologie", und zwar sowohl der „transzendentalen", wie der „natürlichen" (ib. Z. 31). Aber „wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden"? (S. 674, Z. 4). Und nun wird wiederum der Vorteil auf die Theorie zurückverlegt. „Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen ... führt unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge ... nach allgemeinen Naturgesetzen ... und vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen" (ib. Z. 14). Dadurch wird die Naturforschung „in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie" (ib. Z. 29).

Es folgt eine geschichtliche Betrachtung darüber, daß „ehe die moralischen Begriffe genugsam gereinigt" (S. 675, Z. 24) waren, auch die Begriffe von der Gottheit nicht richtige waren. „Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion notwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand ... und brachte einen Begriff vom göttlichen Wesen zustande, den wir jetzt für den richtigen halten" (ib. Z. 32). Es wird jedoch dabei das „demonstrierte Dogma" von einer „schlechterdings notwendigen Voraussetzung" (S. 676, Z. 9) unterschieden. Gott bleibt Voraussetzung für die Verknüpfung der Sittlichkeit mit

der Glückseligkeit. „Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind“ (ib. Z. 27). So bleibt letzter Grund der Vernunft das Sittengesetz, welches wir „heilig halten“ (ib. Z. 36). Gott ist das höchste Gut. In diesem aber ist die Sittlichkeit nur eines der beiden Momente. Für unsere Handlungen darf somit zwar die Triebfeder, aber nicht der letzte Grund in Gott liegen, sondern lediglich in dem Moment Gottes, welches die Sittlichkeit bildet.

Vom Meinen, Wissen und Glauben.

Zuvörderst werden am „Fürwahrhalten“ „objektiv“ „Überzeugung“ und „subjektiv“ „Überredung“ unterschieden. Der „Probierstein“ ist „die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen“ (S. 678, Z. 2). „Das Fürwahrhalten ... hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen“ (ib. Z. 37). „Meinen ist ... sowohl snbjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten“. Es heißt „Glauben“, wenn es „nur subjektiv zureichend ist und zugleich für objektiv unzureichend gehalten wird“ (S. 679, Z. 2). „Wissen“ ist „sowohl subjektiv als objektiv zureichend“. „In Urteilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt zu meinen“ (ib. Z. 18), so wenig in der „Sittlichkeit“ wie in der „Mathematik“. „Es kann aber überall bloß in praktischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden“ (ib. Z. 39).

Vom „pragmatischen Glauben“, der auf die „Geschicklichkeit“ geht (S. 680, Z. 22; S. 679, Z. 42) wird der „doktrinale Glaube“ (S. 681, Z. 10) unterschieden. „Nun müssen wir gestehen, daß die Lehre vom Dasein Gottes zum doktrinalen Glauben gehöre“ (ib. Z. 19). „Es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden. daß ich festiglich an einen Gott glaube, aber alsdann ist dieser Glaube ... dennoch nicht praktisch“ (S. 682, Z. 3). Dieser wird demnach auf die Sittlichkeit eingeschränkt. „Aber der bloß doktrinale Glaube hat etwas Wankendes in sich ... ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt“ (ib. Z. 34). „Zwar wird freilich

sich niemand rühmen können, er wisse, daß ein Gott, und daß ein künftig Leben sei... Alles Wissen... kann man mitteilen... Nein, die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit... so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern ich bin moralisch gewiß etc." (S. 683, Z. 21). Bis zu dieser Konsequenz und Pointe wird das „Subjektive" des Glaubens ausgeführt.

Es ist interessant und gewährt einen tiefen Einblick in das logische Abwägen, das hier waltet, wenn ein neuer Absatz damit beginnt: „Das einzige Bedenkliche, das ich hierbei finde, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet" (S. 684, Z. 1). In der Anm. heißt es: „sorget ihr aber nicht dafür, daß ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menschen machen." „Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet... nichts mehr, als zwei Glaubensartikel? ... Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen" (ib. Z. 27). Indessen ist es dennoch nicht eigentlich die Übereinstimmung der „höchsten Philosophie" (S. 685, Z. 17) mit dem „gemeinsten Verstande", welche das Rätsel löst, sondern vielmehr die Vereinigung der theoretischen und der praktischen Philosophie bildet die Auflösung auch jener Frage.

Die Architektonik der reinen Vernunft.

Architektonik ist „die Lehre des Scientifischen"; daher auch „die Kunst der Systeme" (ib. Z. 26. 30). Das „System" fordert „Einheit", „Form eines Ganzen" (S. 686, Z. 9). Auf der „architektonischen Einheit" beruht das, „was wir Wissenschaft nennen" (S. 687, Z. 7). Die „natürliche Einheit der Teile" in den Wissenschaften ist in dem Grade sachlich bestimmend, daß man sie sogar „nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt" (ib. Z. 23) erklären kann. Diese Bemer-

kung und sein Verhältnis zur Geschichte der Philosophie vor und nach ihm zielt auf den Autor selbst: daß „es uns dann allererst möglich ist, ... ein Ganzes ... architektonisch zu entwerfen“ (ib. Z. 39). „Die Systeme scheinen wie Gewürme ... gebildet worden zu sein“ (S. 688, Z. 2), indessen sind sie vielmehr „alle unter einander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt“ (ib. Z. 10).

Es folgt aber die Unterscheidung von „historischer“ und „rationaler“ Erkenntnis (ib. Z. 28). Wer „ein System der Philosophie z. B. das Wolfische eigentlich gelernt hat“ (ib. Z. 36), der hat eine „historische Erkenntnis der Wolfischen Philosophie“; „er ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen“ (S. 689, Z. 10). „Man kann unter allen Vernunftwissenschaften (*a priori*) nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophieren lernen“ (S. 690, Z. 4). Dieser Unterschied in bezug auf das „Lernen“ muß auf einem Unterschied in dem Inhalt und Umfang der Probleme beruhen.

Philosophie ist „eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, welcher man sich aber ... zu nähern sucht ... Bis dahin ist aber der Begriff der Philosophie nur ein „Schulbegriff“, der vom „Weltbegriff“ zu unterscheiden ist. Im letzteren entsteht durch „Personifikation“ das „Ideal des Philosophen“ (ib. Z. 38). Er ist „der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“ (S. 691, Z. 5). Dagegen sind „der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker ... doch nur Vernunftkünstler“. „Es gibt noch einen Lehrer im Ideal ... Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen“ (ib. Z. 9). „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit“ (S. 692, Z, 3).

Währeud bisher die Philosophie als „das System aller philosophischen Erkenntnis“ (S. 690, Z. 9) beleuchtet wurde, folgt jetzt eine anders gerichtete Charakteristik. Vor das System, welches als „Wissenschaft“ bezeichnet wird, tritt jetzt die „Propädeutik ... und heißt Kritik“ (S. 692, Z. 15). Das „System“ aber heißt „Metaphysik, wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann“ (ib. Z. 21). Diese offen-

gelassene Möglichkeit läßt die Tendenz erkennen, die „Metaphysik" keineswegs auf die „Ideen" zu beschränken, sondern auch auf die „Grundsätze" mitzuerstrecken. Demgemäß heißt es weiter: „die Metaphysik teilt sich in die des spekulativen und praktischen Gebrauchs ... und ist also entweder Metaphysik der Natur oder Metaphysik der Sitten" (ib. Z. 29). Umgekehrt zu jener anscheinenden Tendenz heißt es wiederum: „die Metaphysik der spekulativen Vernunft ist nun das, was man im engeren Verstande Metaphysik zu nennen pflegt" (ib. Z. 41). Dort also soll gerade „die reine Moral, in welcher keine Anthropologie" (ib. Z. 40), für die „Metaphysik" gewonnen werden.

Es folgt eine teilweise historische Betrachtung über die „Metaphysik", deren man „niemals entbehren konnte" (S. 693, Z. 20). Es wird wiederum eine neue Einteilung gegeben. „Die im engern Verstande sogenannte Metaphysik besteht aus der Transzendentalphilosophie und der Physiologie der reinen Vernunft" (S. 695, Z. 13). Die „Physiologie" ist als Gegenstück zu der des Sensualismus gedacht. Man braucht nicht Anstoß zu nehmen an der Parenthese, daß diese „Physiologie" die Natur von Gegenständen betrachtet, „(sie mögen nun den Sinnen oder, wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben sein)" (ib. Z. 20). Denn diese „Physiologie" ist auch „hyperphysisch" (ib. Z. 25) oder „transzendent". Sie ist nämlich „transzendentale Gotteserkenntnis" und nur als „innere Verknüpfung" „transzendentale Welterkenntnis" (ib. Z. 35). So stoßen hier die Begriffe „transzendent" und „transzendental" zusammen, wobei der „Gegenstand" der Methode unterworfen wird.

Die „immanente Physiologie" hat zu ihren Gegenständen „die körperliche Natur" und „die denkende Natur" (S. 696, Z. 7). Darauf heißt es: „die Metaphysik der körperlichen Natur heißt Physik, aber ... rationale Physik". Damit geht die Metaphysik wieder in die „Kritik" zurück, aber mit dem Anspruch der Erfüllung der Physik, während die „Kritik" nur „Propädeutik" sein soll. So entstehen die vier „Hauptteile" des „Systems der Metaphysik": 1. Ontologie, 2. rationale Physiologie, 3. rationale Kosmologie, 4. rationale Theologie (ib. Z. 16). Und jetzt tritt der Titel dieses Abschnitts in Kraft: „die ursprüng-

liche Idee einer Philosophie ... schreibt diese Abteilung selbst vor; sie ist also architektonisch ... eben darum aber auch unwandelbar und legislatorisch" (ib. Z. 23).

Eine Unterabteilung ist noch nachzutragen. „Der zweite Teil ... enthält zwei Abteilungen: die *physica rationalis* und *psychologia rationalis*" (ib. Z. 21). Schon vorher war gesagt: „die Metaphysik der denkenden Natur heißt Psychologie" (ib. Z. 12). Das gilt alles nur von der „rationalen". Jetzt heißt es: „Wo bleibt denn die empirische Psychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat und von welcher man in unseren Zeiten so große Dinge zur Aufklärung derselben erwartet hat ...? Ich antworte: sie kommt ... auf die Seite der angewandten Philosophie ... Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein ... Gleichwohl wird man ihr ... ein Plätzchen darin verstatten müssen ..., bis der Fremdling in einer ausführlichen Anthropologie ... seine eigene Behausung wird beziehen können" (S. 697, Z. 21). Auch die ausgelassenen Stellen sind wichtig und auch für die aktuelle Frage der Psychologie beziehungsreich.

Es folgt eine Betrachtung von dem Werte der Metaphysik für die „Religion", für die sie zwar nicht „Grundveste", aber „Schutzwehr" sei. Daher werde man „jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren" (S. 698, Z. 27). Es wird dabei aber die Einschärfung nicht verabsäumt: „diese bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft" (ib. Z. 37). So wird die „Weisheit" der „Metaphysik", der „Philosophie" immer durch den „Weg der Wissenschaft" determiniert.

Die Geschichte der reinen Vernunft.

Die kurze Betrachtung beginnt mit dem Satze: „Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß" (S. 699, Z. 27). Sie ist ein Zeugnis für den innern Zusammenhang, in welchem die Kritik mit der Philosophie der Geschichte erdacht worden ist. Nur „die hauptsächlichsten Revolutionen" (S. 700, Z. 25) sollen hervorgehoben werden, und zwar in drei Rücksichten. In der

ersten Rücksicht ist das Urteil über „Plato“ dem Zusammenhange, den Kant sonst mit ihm sucht, nicht entsprechend. In der zweiten Rücksicht, nämlich der „des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse“ ist besonders zu beachten der Widerspruch, der bei „Locke“ hervorgehoben wird für seine Annahme von Gott und Unsterblichkeit, „obzwar beide Gegenstände außer den Grenzen möglicher Erfahrung liegen“ (S. 701, Z. 28).

Drittens in Ansehung der Methode wird „die jetzt in diesem Fache der Naturforschung herrschende Methode“ in die „naturalistische und szientifische“ eingeteilt (ib. Z. 31). „Der Naturalist der reinen Vernunft“ entscheidet „durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (welche er die gesunde nennt)“ (ib. Z. 35). „Er behauptet also, daß man die Größe und Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaße, als durch mathematische Umschweife bestimmen könne. Es ist bloße Misologie“ (ib. Z. 41). So wird mit Satire und schließlich über den Naturalismus der „Unwissenheit“ (S. 702, Z. 8) mit Humor das Urteil gesprochen.

Den Abschluß bildet für die „szientifische Methode“ der Appell an den „Leser“, der aber zugleich seine Mitwirkung herausfordert, „um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen“ (ib. Z. 27), um „die menschliche Vernunft zur völligen Befriedigung zu bringen“. „Befriedigung“ der „menschlichen Vernunft“, anklingend an den ewigen Frieden, ist das Schlußwort der Kritik der reinen Vernunft.

Namen- und Sachregister.

A.

Absolutes 5. 122. 177; A. Einheit des denkenden Subjekts 126. 133; A. Totalität d. Synthesis 133. 134. 141. 142. 150; A. All 153; A. Objekt d. inneren Anschauung 55.

Affinität der Erscheinungen 67; transzendentale 67; A. der Begriffe 184. 185.

Affizieren 22. 23. 31. 37. 38. 40. 61. 81. 127; A. des Gemüts durch sich selbst 39. 40. 60; A. durch den Verstand 60; A. durch die Einbildungskraft 60.

Aggregat und Quantum 85; A. und Idee 45.

Akroamatische (diskursive) Beweise s. diskursiv.

Akzidenzen 89. 94; innere A. 112.

Allgemeinheit und Allheit 122; A. und Notwendigkeit 8. 10. 48; komparative A. durch Induktion 9.

Allheit = Totalität 50. 51. 122; All der Realität 170.

Amphibolie der Reflexionsbegriffe 110 ff.

Analogien als regulative Grundsätze 86; Prinzip d. A. der Erfahrung 87; A. der Erfahrung als Regeln der Zeitbestimmung 88.

Analytik der Grundsätze 69; A. = Logik der Wahrheit 44. 45. 46.

Analytisch und synthetisch 12. 13. 29. 30. 49. 76. 98. 111. 126. 136. 173. 174. 175. 176. 181. 193. 194. 196; Analytische Bedingung als logische 98; A. Urteil als identisches 173.

Anschauung, reine 25. 28. 29. 30. 31. 36. 52. 58; A. als methodisches Mittel der Mathematik 22; A. enthält bloße Verhältn. 39; empirische A. 22. 23. 24. 31; A. a priori 11. 15. 16. 21. 22. 25. 28. 29. 31. 56; A. als unmittelbare Beziehung auf Gegenstände 22. 31. 46; innere und äußere A. 36. 40; A. und Denken 42. 46; Ungleichartigkeit der beiden Formen der A. 70; Axiome d. A., siehe Axiome; alle A.en extensive Größen 78; A. und Wahrnehmung 80; A. zur Möglichkeit eines Dinges erfordert 103; A. und Begriff 28. 29. 30. 42. 53; A. und „bloßer Begriff" 104; A. und Kategorie 104. 105; Abzielung der reinen auf die empirische A. 105; intellektuelle A. 40. 41. 108 (nicht sinnliche 59); A. geht auf ein einzelnes Objekt 35. 192.

Antinomie 130 ff. 199.

Antizipation der Wahrnehmung 80. 82. 83. 85; A. und Apprehension 95.

Anthropologie, Moral u. A. 216; A. u. Psychologie 217.

Antithetik d. reinen Vernunft 142.

Apperzeption 68. 127. 131; Objektivierung der A. 67; als Radikalvermögen unserer Er-

kenntnis 67; synthetische Einheit der A. 54. 56. 61. 77. 87; A. = Synthesis nach Regeln 97; Verh. d. A. zu den Kategorien 133. 134; Einheit der A. u. Seele 135; A. als etwas Reales 138; empirische A. 54; oberster Grundsatz d. A. 55; A. und innerer Sinn 60.
Apprehension der Anschauung 73; A. vermittels d. Empf. 83; A. und Antizipation 95; Synthesis d. A. 64.
A priori 9. 10. 14. 19. 20. 21. 25. 34. 39. 43. 46. 49. 55. 63. 122 usw.; Verhältnis z. Möglichkeit der Erfahrung 77; *a pr.* als Antizipation 82; komparativ *a pr.* 100; *a pr.* und transzendental 43. 44; Verh. zur Erfahrung 4; *a pr.* nicht als subjekt. Anlage d. Sinns 34; *a pr.* = von aller Erfahrung unabhängig 9; synthetische Urteile *a pr.* 14. 15. 16 usw.; Wirklichkeit der wissenschaftl. Erkenntnisse *a pr.* 53.
Architektonik der reinen Vernunft 191; A. als Kunst der Systeme 214
Aristoteles 50.
Assistenz, *systema assistentiae* 114.
Assoziation 57. 59. 67. 151; A. als nachbildende Einbildungskraft 204.
Atom und Monade 146.
Aufgabe 11. 17. 18. 119. 133. 145. 152. 153. 155. 156 161. 167. 201; *Noumenon* als A. 116. 122; Ideen als A. 122. 123. gegeben und aufgegeben 157.
Autonomie 210.
Axiome 197 ff.; A. der Anschauung 16. 78; A. der Geometrie 79; Axiom und Problem 157; A. von der Zeit 35.

B.

Begriff nnd Anschauung 53. 57; B. und reine Anschauung 30. 58; diskursiver (allgemeiner) B. 28; B. und Erfahrung 64; Übergang vom Urteil zum B. 49; B. und Grundsatz 45; Beziehung des B. auf den Gegenstand 53. 56; synthetische Einheit des B. 56.
Beharrlichkeit 16. 90; des Realen 75; der Substanz 88. 89; der Seele 125. 132. 137.
Beisammen, bedarf der dynamischen Gemeinschaft 97.
Berkeley 41. 100.
Bestimmung, Grundsatz der durchgängigen B. 170.
Beweger, erster 148.
Bewegung 37. 39; B. setzt etwas Empirisches voraus 38; allgemeine B.-Lehre 36. 37.
Beweis und Deduktion 207; nur ein einziger B. transzendentaler Sätze 207; apagogischer B. 207.
Bewußtsein, Einheit des B. 100; vollzieht sich in den synthetischen Einheiten 77; empirisches und reines B. 54. 81; formales B. 81. 82; unmittelbares B. äußerer Dinge 101,; Einheit des B. als Grundsatz nicht als absolutes Subjekt 56; B. überhaupt 32; B. nicht gleich innerer Sinn 54; empirische Einheit des B. (= Assoziation) 57; Einheit des B. = Einheit des Gegenstands = Einheit der Regel 65. 66.
Bild und Regel 68.
Biologie 157. 183. 188. 189.
Bonnet 185.
Brucker 121.

C.

Cartesius siehe Descartes.
Charakter 162; empirischer und intelligibler Ch. 163 ff.
Communio u. *commercium* 97.
Copernicus 3. 4. 23. 25; copernicanische Drehung 3.

D.

Dasein 87. 93. 99. 102. 172; Verh. zur Wahrnehmung 100. 175; D. und Möglichkeit 174; Postulat des D. 194.
Dauer 89.
Deduktion, subjektive u. objektive 1. 64; empirische (physiologische) D. 52. 53; transzendentale D. 51. 52. 53. 61. 62; metaphysische D. 54. 61. 62.
Definition 195 ff.; mathematische u. philosophische D. 196. 197; definieren und explizieren 195, 196; D. und Deklaration 196; D. und Deduktion 196.
Deismus 180. 186.
Demokrit 34.
Demonstration 197 ff.
Denken 47; Doppelsinn des D. im Paralogismus 136; D. als Verbinden 57; reines D. und Anschauung 42. 46; bloße Form des D. 43; „Ich denke" 54. 60. 101. 124. 125. 127. 130. 139, 140; als empirischer Satz 138.
Descartes 21. 42. 87. 100. 129.
Dialektik, transzendentale 44. 117 ff.; als Kritik des Verstandes und der Vernunft 45; kosmologische D. 154; natürliche D. 185.
Dictum de omni et nullo 115.
Ding; D. und Erfahrungsgegenstand 78; „Dinge überhaupt" 105. 106. 193. 194; D. an sich und Erscheinung 4. 7. 11. 32. 39. 40. 58. 63. 106. 107. 127. 129. 131. 133. 136. 155. 156. 157. 161. 162; das Einfache und die Dinge an sich 114; D. an sich als intelligible Substanzen 114; D. an sich als Aufgabe 7. 122; D. an sich und Affizieren 127; D. an sich als transzendentales Subjekt 139; D. an sich als Intelligenzen 168; D. und Gegenstand 58. 154; D. und Empfindung 27.
Disciplin der reinen Vernunft 191. 192. 198. 206.
Diskursiver Grundsatz 194. 197; D. Beweise 197.
Docta ignorantia 202.
Dogmatismus 1. 189; D. und Empirismus 151; Dogmata und Mathemata 197. 198.
Dualismus 130; D. und Idealismus 129. 132.
Dynamik 36. 78. 94; dynamische Verknüpfungen 94; dyn. Gemeinschaft 96. 97. 114; dyn. und mathem. Grundsätze 194.
Dynamische Grundsätze 78.

E.

Eberhard 13.
Einbildungskraft 49. 50. 60; 65. 67; E. = Synthesis 68; reine E. 68; E. als Grundvermögen 68; als Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Verstand 68; produktive E. 59. 204; Schema als Produkt der E. 71. 72; Synthesis der E. 77; E. und Einbildung 91. 99. 101. 102; transzendentale Synthesis der E. 59. 60; E. und Verstand 62.
Einfaches 112; das E. und die Dinge an sich 114; das E. im Verhältnis zum Raum 145; das E. eine bloße Idee 146. 186.
Einfluß 96.
Einerleiheit und Verschiedenheit 111.
Einheit, distributive und kollektive E. des Erfahrungsgebrauchs 171; systematische E. als projektierte E. 183; synthetische E. *a priori* 49. 50. 54; E. und Synthesis 62; Regeln *a priori* der synthetischen E. 66; E. der Synthesis und Kategorie der E. 54. 56; E. der Handlung 47 = E. des Bewußtseins 54.
Einstimmung 111.
Empfindung 22. 27. 31. 35. 51. 58, 60. 61; E. und Realität 73. 74.

80. 81. 83; Grad der E. 74. 82; Verh. zur Physik 81; E. gar keine objektive Vorstellung 82; Erzeugung der E. 82; E. und bloßer Begriff eines Dinges 100; E. als Materie 113; Subreptionen der E. 38; Verh. von Raum u. Zeit zur E. 130; E. als Anzeige 131; E. und Selbstbewußtsein 131; Definition der E. 23; E. = empirische Anschauung 22.
Empirismus 22. 152; Fehler des E. 27; E. u. Dogmatismus 151.
Ens realissimum 176. 180.
Epikur 82.
Erfahrung, Begriff der 4; E. und *a priori* 4; E. mit dem Werte des *a priori* 10; E. überhaupt 63 = math. Naturwissenschaft 64; E. als Produkt des Verstandes 8; E. enthält keine Notwendigkeit und Allgemeinheit 8; Ganzes der E. 120; doppelte Bedeutung des E.urteils 14; Möglichkeit der E. 53; E. und Rhapsodie 77; E. = notwendige Verknüpfung 87; Begriff der wissenschaftl. E. 87; Form einer E. überhaupt 99; E. und Einbildung 102; Kontext einer einzigen E. 103; die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende E. 121; mögliche E. als das, was unsern Begriffen allein Realität geben kann 153; mögliche E. als etwas ganz Zufälliges 198; E. und Vernunft 203.
Erkenntnis und Wissenschaft 2; E. und Gegenstand 3; zwei Stämme der menschl. E. 20. 21. 42. 59; E. = Erfahrung 53; Erkennen und Denken 6.
— empirische E. u. E. des Empirischen überhaupt 125.
Erscheinung 30. 52. 53; idealistischer Begriff der E. 91; E. und Verbindung 91; E. und Vorstellung 91; E. und „Dinge überhaupt" 105; E. als Gegenstand der Erfahrung 106; E. und Ding an sich 5. 39. 107. 127. 129. 133. 136. 156. 157. 161. 162; geometrischer Begriff der E. 115; E. und Schein 41. 44. 117; E. als empirische Kenntnisse 156; E. als zufällige Vorstellungsarten intelligibler Gegenstände 168; E. als unbestimmter Gegenstand der empirischen Anschauung 24.
Erzeugen, Erzeugung 193; E. d. Zeit 73. 74; kontinuierliche E. 75; d. Empfindung 82; der Wahrnehmung als einer Größe 95; Kausalität als Grundsatz der E. 90; infinitesimale E. 95.
Ethik 5. 6. 17. 20. 165. 169. 172. 181. 201. 212; E. und Naturerkenntnis 6. 166; E. und Logik 209; E. und Transzendental-Philosophie 209; E. als zweiter Teil der Metaphysik 6.
Ewigkeit 144. 177.
Existenz siehe Dasein; jeder Existenzialsatz synthetisch 174.
Experimentalmethode 3.
Extensive Größe 78. 79. 82. 85. 137; Grundsatz der e. Gr. 99. 105.

F.

Faktum der Wissenschaft 53.
Fließen (Verfließen) 84.
Fluxionstheorie 84.
Focus imaginarius 182.
Folge, objektive und subjektive 92; wechselseitige F. 96.
Form, Materie und F. 27. 112ff. Materie u. F. der Erscheinung 24. 27; F. der Erscheinung 24. 25; F. der Anschauung 39; F. des äußeren Sinnes 30. 31; bloße F. des Denkens 43; F. des Inhalts 43. 44; F. nicht als Ordnung, sondern Bedingung zur Ordnung 24; F. enthält Prinzipien der Verhältn. 33.
Formen als Elemente f. d. Grundsätze 73.
Freiheit 6. 7. 11. 186. 187. 200. 201. 211; Kausalität durch F.

147. 148. 153 162. 164; transzendentale F. 147. 148. 161. 210; praktische F. 210; F. im kosmologisehen und im praktischen Verstande 161; F. als beharrliche Bedingung 167; F. und Glückseligkeit 209; Natur und F. 215.
Funktion 47; F. der Einheit 47.

G.

Galilei 3. 4 23. 25.
Gattungen und Arten 183. 184
Gedankending 117; G.formen. bloße 59; G. ohne Inhalt 42.
Gegeben 5. 23. 131; Verhältnis zum Erzeugen 73; G. = auf Erfahrung bezogen 77; G. (wenigstens im Begriffe) 112; G. und aufgegeben 152. 153. 157; G. und gedacht werden 21. 22. 42; unendlich g 29.
Gegenstand 10. 52ff.; G. als etwas überhaupt gleich X 65; Beziehung auf den G. 66; Einheit des G. = Einheit des Bewußtseins = Einheit der Regel 65; G. = Notwendigkeit der Synthesis 65; Definition des G. 65. 66; nicht empirischer = transzendentaler G. 66; G. und Ding an sich 63. 78. 151; G. und mögliche Erfahrung 78; G. in der Substanz nicht in der Sinnlichkeit gegeben 116; G. und Begriff 175; G. überhaupt 19. 53; G. aus der Erkenntnis erzeugt 3. 4. 189.
Gemeinschaft 48. 51. 104; Schema der G 75; Grundsatz der G. 96; dynamische G. 96. 97; G von Seele und Materie 132. 133.
Gemüt 25; G. als Gegenstand des Bewußtseins 154; Identität des G. 66; *a priori* im G. liegen 25; G. und Objekt 31; Affizieren des G. durch sich selbst 39. 40.
Geometrie 16. 27. 30. 31. 42. 79; Verh. zur Physik 27. 28. 80; G. und Dynamik 37. 40. 41. 147; Verfahren der G. 193; G. und Philosophie 194.
Generatio aequivoca 64.
Geschichte der reinen Vernunft 191. 2 7; G. der Philosophie 215; Philosophie der G. 217; historische und rationale Erkenntnis 215.
Gesetz 67; Verstand als Quell der G. 68; besondere Naturg. 63. 64. 102; moralische G 139. 140. 181; als Produkt der reinen Vernunft 209; praktische G. 172. 181; Sitteng. und Naturg. 210; pragmatische G. 209. 210; G. als Gebote 211. 212.
Glaube 102. 151; G. und Wissen 6. 200. 213; praktischer doktrinaler G. 213; praktischer Vernunft G. 7. 214.
Gleichartigkeit 183. 184.
Gleichförmigkeit 85.
Glückseligkeit 209. 210; G. und Glückwürdigkeit 211; G. und Sittlichkeit 212.
Gnade; Reich der G. und der Natur 212.
Gott 6. 7. 11. 41. 186. 199. 201. 211. 212. 213. 214. 218; G. als Urwesen 171; ontologischer Gottesbeweis 173. 174; Gottesidee 181; G. als Zweckidee 188; G. und Natur 190; G. und Welt 191.
Grad (Größe) der Empfindung 74. 82. 84; G. der Realität (gleich intensive Größe) 84; G. in der Kontinuität gegründet 86. 95; G. des Bewußtseins 137.
Grenze 84. 94; G. der Erfahrung 108; Noumenon als Grenzbegriff 108. 109; Grenzbestimmung der Vernunft 133; G. der Welt 143. 144; G und Schranke 145. 202; empirische und absolute G. 157. 158.
Griechen; das bewunderungswürdige Volk der G. 2.

Größe; Zahl als Schema der G. 72; G. der Empfindung s. Grad 74; Verh. zur Anschauung 78. 79; Verh. zur Geometrie 79; G. als Synthesis des Gleichartigen 79; G. des Realen 83; G. und Zahl 105; G. eines Quantums 143; G. und Maß 159; Kategorie der G. 62.
Grund; Satz des zureichenden G. 93 (als G. möglicher Erfahrung) 98. 206.
Grundsätze-Analytik der G. 69; oberster G. aller analytischen Urteile 76. 128; G. aller synthetischen Urteile 77. 78. 128; konstitutive und regulative G., siehe regulative G.; synthetische G. = allgemeine Gesetze der Erfahrung 102; als immanente G. 117; G. der reinen Vernunft 119. 120; G. und Lehrsatz 15. 32. 198; apodiktische G. 35; G. und Begriff 45. 47.

H.

Haller 177.
Handlung im Verh. zur Substanz 94; H. und Wirkung 163. 164.
Harmonie; vorherbestimmte H. 114.
Heuristischer Grundsatz 178. 184. 185.
Hinausgehen 77. 181. 203.
Hineinlegen 2. 3. 5. 18. 19. 21. 22. 24. 25. 29. 30. 93; H. und Affizieren 23.
Hoffen und Wissen 211.
Homogeneität; Prinzip der H. 184.
Horizont 202. 203; logischer H. 184.
Hume 10. 14. 53. 200. 201. 202; H. einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft 202. 203.
Hypothese; die Disziplin in Ansehung der H. 204; transzendentale H. 205; physische und hyperphysische H. 205; H. als problematische Urteile 205; H. und Wirklichkeit 204. 206; H. als verbotene Ware 1.

I.

Ich als bloße intellektuelle Vorstellung 101. 109; keine Unmittelbarkeit des I. 104; I. oder Er oder Es 125; I. als Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung 129; Doppelcharakter des I. 60; I. als Gegenstand eines inneren Sinnes 130; das stehende und bleibende I. 63; I. bin als „einzelne Vorstellung" 134; als „ärmste Vorstellung" 136; „die ganz nackte Vorstellung I." 147.
Ideal der reinen Vernunft 169. 177; transzendentales I. 170. 177; I. als regulative Prinzipien 169; I. der Sinnlichkeit 169; I. und Idee 171; Hypostasierung des I. 171; I. des höchsten Gutes 210. 211; I. des Philosophen 215.
Idealismus; materialer, problematischer und dogmatischer I. 100. 129. 154; Widerlegung des psychologischen I. 38. 100. 102. 109; subjektiver I. 66; I. und Dualismus 129; I. und Realismus 132; empirischer und transzendentaler I. 129. 154; dogmatischer und skeptischer I. 131; transzendentaler I. = Empirismus 152; materialer und formaler I. 154; Skandal des I. 7.
Ideen; von den I. überhaupt 120; I. und Aggregat 45; I. und Ideal 171; Platonische I. 11. 121. 169; I. = Zweck 121; I. und Kategorien 169. 189; transzendentale I. 121. 122; System der transzendentalen I. 123; und transzendente I. 168; I. als Aufgabe 122. 123; I. als notwendiger Vernunftbegriff 123; I. als Übergang von den Naturbegriffen zu den praktischen 126; kosmologische I. 140. 141. 186. 187; mathematisch-transzen-

dentale und dynamisch-transz. I. 160: I. als Gesichtspunkt 187.
Identität des Gemütes als I. seiner Handlung 66; Satz der I. oder des Widerspruchs 12. 13. 76. 173; im Verh. zur Mathematik 15; numerische I. des Selbst 128. 136. 185; I. des Bewußtseins (der Apperzeption) 55.
Immanent 190.
Imperative 165.
Induktion 9.
Infinitesimales 84; I. als Inhalt des Realen 95. 113; I. Analysis 114; I. Realität 137.
Inhärenz (und Subsistenz) 75; I. und Akzidenz 89: Subjekt der I. 126.
Inneres und Äußeres 112; I. der Natur 115; I. der Dinge 39.
Intellektualismus 113.
Intensive Größe 80. 82. 83. 84. 86. 137.
Interesse der reinen Vernunft 150; praktisches und spekulatives I. 199. 200. 205. 209.
Intuitiv. I. Vernunftgebrauch 194; I.-Grundsätze (= Axiome) 197; *Intuitus purus* 21.

K.

Kanon 44; K. der reinen Vernunft 191.
Kategorien, Tafel der 49. 50; K. als Stammbegriffe d. reinen Verstandes 50. 57 (Regeln des Verstandes); K. als Gesetze *a priori* 63; K. und Urteil 57; K. als Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung 53. 58. 66; Anwendung der K. auf Erscheinungen 69; K. und Selbstbewußtseln 62; K. und Anschauung 58. 104. 105; reale Definition der K. 53. 105; K. als Vorstellungen der Dinge überhaupt 53. 105; Verhältnis der Apperzeption zu den K. 133. 134; Kategorie und Idee 189.
Kausalität 93. 141; Verhältnis z. Succession 75; Grundsatz d. K. 90 ff.; K. als Grundgesetz d. Dynamik 94; Unterscheidung von der psychologischen Succession 94; kontinuierliche Handlung der K. 95; K. auf Kontinuität gegründet 95; dynamisches Gesetz der K. 102; K. nur als Prinzip der Erfahrung 104; K. der Natur und durch Freiheit 147. 148. 153. 162. 164. 166; empirische und intelligible K. 163. 164; K. bei Hume 204.
Konstitutives Prinzip (siehe regulativ).
Konstruktion 99. 196; K. und reine Anschauung 192. 194; symbolische K. 193; charakteristische K. 197.
Kontinuität 83. 84. 97. 193; Gesetz der K. 84. 85. 86. 95; infinitesimale K. 95; *Quantum continuum* 159. 160; K. der Formen 184. 185.
Kosmologie 140; rationale K. 216; kosmologischer Beweis 176. 177. 179. 180; kosmologische Idee, siehe Idee.
Kräfte, bewegende K. 39. 94; K. können nur empirisch gegeben werden 94; keine neuen (gedichteten) Begriffe von Kräften 99. 204; Substanz nur durch K. bekannt 112; absolute Grundkraft und komparative Grundkräfte 183; Fernkraft 204.
Kritik der reinen Vernunft 1. 17. 18 usw.; K. und Dogmatik 199. 202; K. als Gerichtshof 201; K. als Propädeutik 215. 216; K. = Traktat von der Methode 7; Verh. zu Organon, System und Doktrin 18; K. und Transzendentalphilosophie 19.

L.

Leges motus 89.

Lehrsatz und Grundsatz 15. 32. 198.
Leibniz 24. 32. 41. 42. 54. 84. 93 104. 110ff. 114. 115. 146. 176. 185. 212; der Intellektualphilosoph 113; L.-Wolffische Philosophie 38.
Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe 46.
Limitation 74. 83. 84; L. und Negation 170.
Locke 1. 52. 53. 113. 218.
Logik 55; L. der Physik 78; allgemeine und transzendentale L. 43. 44 45. 46. 69. 111; L. des Scheins 44; L. der Wahrheit 44.

M.

Maß 159.
Materialismus 132. 138.
Materie, transzendentale M. aller Gegenstände 74; M. und Form 112ff., der Erscheinung 24. 27; M. aller Möglichkeit 112. 113. 170. 171; M. besteht aus „lauter Verhältnissen" 115; Seele und M. 126. 129. 132. 133; M. nur eine Art Vorstellungen 127. 132; M. und Selbstbewußtsein 129. 130; M. als Realität im Raume 141. 194; unendliche Teilung der M. 146; M. und organischer Körper 159; M. zur Idee des Urwesens nicht schicklich 178.
Mathematik, Zusammenhang mit der Physik 2. 3. 19. 79. 99. 104. 105. 130; reine und angewandte M. 80; Priorität d. reinen M. vor der Physik 38; M. als Stolz der menschlichen Vernunft 151; als „glänzendes Beispiel" 11; M. und Biologie 157; M. als Vernunftserkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe 192; philosophische und mathematische Erkenntnis 193; mathematische und dynamische Grundsätze 194; M. als Meister über die Natur 195; M. und Transzendentalphilosophie 197.
Mathematische und dynamische Grundsätze 78; Math. und dyn. Ganze 142.
Maximen und Prinzipien 185; M. als Triebfedern 212.
Meehanik (vgl. Dynamik und Physik) 37. 40. 52.
Meinen 213.
Mendelssohn 137.
Metaphysik 215. 216. 217; M. als Naturanlage 17. 185; M. der Natur und M. der Sitten 215; Schicksal der M. 1; M. als ganz isolierte Vernunfterkenntnis 3; Möglichkeit der M. als Wissenschaft 5. 7. 17; 2 Teile der M. (M. der Erfahrung und M. des Unbedingten) 4. 5. 10. 16. 41. 44. 46; metaphys. Erörterung 26. 35. 46. 51; der Grundsätze 69.
Methodenlehre 20; transzendentale M. 191; M. als praktische Logik 191; naturalistische und szientifische Methode 218.
Modalität 48; Schemate d. M. 76; Grundsätze d. M. 98.
Möglichkeit der Erfahrung 10. 54. 77; der Begriffe *a priori* 46; doppelte Bedeutung der M. 78; Postulat der M. 98; Kategorie der M. 50; Feld der M. und der Wirklichkeit 103; keine absolute M. 103; Hinzukommen zum Möglichen 103: M. als methodische Bedingung d. Wirklichkeit 131; logische und reale M. 174. 175.
Moment 95.
Monaden 112. 114; M. und Atom 146.
Monadologie 113.
Monotheismus 172.
Moral, vgl. Ethik; 143; M. und Transzendentalphilosophie 152; oberste Grundsätze der Moralität 19; M.theologie 180. 181. 212; Moral. Welt als intelligible Welt 211; moralische Gewiß-

heit 214; M. und Anthropologie 216.
Mundus sensibilis und *intelligibilis* 109. 145.

N.

Natur und Freiheit 215; N. als Inbegriff aller Erscheinungen 63; N. überhaupt = Gesetzmäßigkeit der Ersch. 63.
Naturalist der reinen Vernunft 218.
Naturwissenschaft 3; reiner Teil der N. 16. 17; Verbindung von Philosophie und Geometrie zur N. 195; allgemeine N. 53; Verhältnis der N. zur Sittlichkeit 6; Mathemat. N.forscher und metaphysische N.lehrer 38.
Nebeneinander 26; im Verhältnis zum Beisammen und Zugleich 97.
Negation 50. 73. 170; N. als Null 74. 83; Kategorie der N. 83; negative Größe 111; negatives Urteil 192.
Newton 42. 53. 84. 89. 195.
Nichts, vierfacher Begriff des N. 116. 117.
Notwendigkeit 14. 50; Postulat der N. 98. 102; N. und Allgemeinheit 8. 10; hypothetische N. 102; unbedingte N. 177; schlechthin notwendiges Wesen 149. 150. 167. 168. 172. 173. 176. 178; N. der Synthesis = Gegenstand 65.
Notwendige Verknüpfung 87.
Noumenon (siehe auch *Phänomenon*) 137. 155. 163; objektive Realität der *N.* 106; *N.* als Illusion 107; negative Bedeutung des *N.* 107. 108. 109. 116. *N.* = Verstandeswesen 108; *N.* als Objekt einer nicht sinnlichen (intellektuellen) Anschauung 108; *N.* als Grenzbegriff 108. 109; *N.* als problematischer Begriff 108. 109. 116; *N.* als Aufgabe 116; *N.* als transzendentaler Gegenstand 127; *N.* der Freiheit 163. 165.

O.

Objekt 10. 31. 57; O. überhaupt 10. 56. 66; O. als Bedingung der notwendigen Regel 91; Objektivität = gesetzliche Relativität 154; obj. Gültigkeit 56. 64 usw.; O. und Begriff 56; O. und Subjekt 31. 37. 39. 55. 56; transzendental. Subjekt = transzendental. Objekt 125.
Objektive Realität = Beziehung auf einen transzendentalen Gegenstand 66; o. R. = transzendentale Wahrheit 99.
Ontologie 51. 106. 216; ontologischer Beweis 173. 177. 179. 180.
Opposition, analytische und dialektische 156.
Organisation der Körper 159. 160. 189; organisch und unorganisch 160; organische Teleologie 189; Organismus und Mechanismus 189.
Organon 18. 44; Kanon und O. 208.
Ostensiv und heuristisch 185; o. und apagogischer Beweis 207.

P.

Pantheismus 182.
Paralogismen 124 ff. 206.
Person 127. 128; Persönlichkeit im „praktischen Gebrauch" 128; Identität der P. 136.
Phänomena und *Noumena*, Grund der Unterscheidung der *P.* und *N.* 105. 106 ff.
Philosophie, Schulbegriff und Weltbegriff der Ph. 215; der Philosoph als Lehrer im Ideal 215.
Physik, 19. 31. 37. 51. 60; Logik der Ph. 78; Verh. zur Geometrie 80; Geschichte der Ph. 2. 38; Zusammenhang der

mathematischen Anschauung u. Ph. 104. 130; Gegenstand der Ph. als Inbegriff von lauter Relationen 112; rationale Ph. 216.
Physikotheologischer Beweis 179. 180. 212.
Physiologie des Verstandes 1; Ph. der reinen Vernunft 216; rationale Ph. 216.
Platon 11. 21. 24. 42. 120. 121. 169. 218.
Postulate des empirischen Denkens 98; Petition und P. 120.
Prädikabilien 50.
Prädikamente 50.
Präformationssystem 64.
Praktischer Vernunftgebrauch, siehe Vernunft; praktische Erkenntnis 5. 7. 15. 20 usw.
Priestley 200. 201.
Prinzipien, Erkenntnis aus Pr. 118; Pr. u. Experiment 3; Pr. als allgemeine Bedingungen 119; Maximen und Pr. 185; Pr. = Axiome 15; Pr. = synthet. Urteile *a priori* 15.
Problem, Axiom und Pr. 157.
Problematischer Begriff 108. 109.
Problematisches Urteil als transzendentale Hypothese 206.
Produktive Einbildungskraft, siehe Einbildungskraft.
Psychologie 59. 199; Gefahr d. P. 81. 82; psychologischer Idealismus siehe Idealismus; rationale Ps. 124 ff. 132. 138. 139. 217; metaphysische Ps. 40; Ps. im Verh. zur Ethik 161. 210; Ps. im Verh. zur Logik 43; empirische Ps. 217.

Q.

Qualität 48; Kategorien der Qu. 73; Qu. d. Empf. 85; Qu. = Kontinuität = Reales 86.
Quantität 47; Qu. u. Quantum 79.
Quantum und Aggregat 85; *qu. continuum* und *qu. discretum* 159. 160.

R.

Ramus, Petrus 69.
Rationalismus 138.
Raum 10. 26. 33. 34. 38 usw.; R. als reine Anschauung 28 bis 35; kein „diskursiver" Begriff 28; einiger R. 28. 29; als unendliche gegebene Größe 29; R. nicht Eigenschaft der Dinge an sich 32; kein Verhältnis der Dinge 32; kein Abstraktum 27; R. als subjektive Bedingung 33; Verhältnis des R.s zu Farben und Tönen 34; Abhängigkeit des R. von der Zeit 37. 70; R. kein empirischer Begriff 26; R. nicht Bestimmung, sondern Bedingung 28. 32; R. als notw. Vorstellung *a priori* 28; R. als „reines" Bild aller Größen 72; leerer R. 85. 96. 97. 143. 144; R. als Voraussetzung der Wechselwirkung 96; R. als Grundlage der numerischen Verschiedenheit 111; R. bei Leibniz 114; R. und Reales 131; absoluter R. 38; als „Unding" 41; als bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen 144. R. besteht nicht aus einfachen Teilen 145; R. nicht *Compositum*, sondern *Totum* 146.
Raum und Zeit, Verh. von R. und Z. zur Empfindung 130; R. und Z. als Reihe 141; R. und Z. als Erkenntnisquellen 38; als „Anschauungen selbst" 42.
Realismus, transzendentaler 129. 164; empirischer Realist 34. 129; Idealismus und R. 132.
Realität 50. 75; Verhältnis zur Empfindung 73. 74. 80. 81. 85. 130; R. als „Sachheit" 74; Kategorie der R. 81; R. und Negation 83; Grad der Realität (siehe Grad); Verh. zur Qualität und Kontinuität 86; R. und Infinitesimales 95. 113. 137; R. als Bejahung und als Reales in der Ersch. 111. 113; R. „nur ein Etwas" 131; R.

und Möglichkeit 174; R. im Sinne einer Qualität 193; empirische und absolute R. 38; R. im Verh. zu Substanz und Kraft 194.
Receptivität 23; R. der Anschauung 140; Sinnlichkeit als R. 154.
Recognition im Begriffe 65.
Reflexion als transzendentale Überlegung 110.
Reflexionsbegriffe, Amphibolie der R. 1.0 ff.
Regel, Einheit der Regel = Einheit des Gegenstandes 65. 66; Regeln *a priori* der synthetischen Einheit 66; Bild und Regel 68; Verstand als Vermögen der R. 68.
Regressus, empirischer 156. 157. 158.
Regulatives Prinzip 168; R. und konstitutives Pr. 157. 182; empirischer Gebrauch des r. Pr. 158; Ideale als r. Pr. 169; R. (heuristischer) Grundsatz 178. 184; regulativer Gebrauch der Ideen 182. 188. 190; r. Gesetz der system. Einheit 190.
Reihe, Messen als Synthesis einer R. 141.
Relation 48; R. und Substanz 187.
Religion 212. 217; natürliche R. 1 3.
Reproducibilität der Erscheinungen 65.
Reproduktion, Verhältnis zur Association 67; reproduktive Einbildungskraft siehe Einbildungskraft.
Restringieren u. Realisieren 71. 76.

S.

Satz des nicht zu Unterscheidenden 111; als analytische Regel 113.
Schein, transzendentaler und empirischer Sch. 117; dialektischer Sch. 177 f.; subjektiver und objektiver Sch. 208; Sch. und Erscheinung 41. 44.
Schema, transzendentales 70; S. als transzendentale Zeitbestimmung 71. 76; Gleichartigkeit des S. mit der Zeitanschauung 71; S. restringiert die Kategorie auf die Anschauung 71; S. als Produkt (Monogramm) der Einbildungskraft 71. 72; S. und Bild 72; S. als Methode 72; S. als Regel der Synthesis 72; Verhältnis des S. zur Zeit 72; S. der Realität 74. 86; S. der Substanz 74. 75. 76; S. der Kausalität 75; S. der Gemeinschaft 75; S. der Möglichkeit 76; S. der Wirklichkeit 76; Kategorien als das reine Sch. zur möglichen Erfahrung 105.
Schematismus des reinen Verstandes 70.
Schluß, siehe Vernunftschluß.
Scholastiker 51.
Schranke, Grenze und Sch. 145.
Secunda Petri 69.
Seele 6. 7. 39: Ding an sich der S. 40; Idee der S. 124. 186. 187. 188. 205; S. Substanz 125 ff. 207; S. und Materie 126. 129. 132. 133; S. als transzendentaler Gegenstand des inneren Sinnes 127; S. als Person 127. 128; S. als denkendes Ich 134. 135; S. und Apperzeption 135.
Sein kein reales Prädikat 175; S. als Kopula 175.
Selbst, innere Zustände unseres S. 36; Selbsttätigkeit, intellektuelle 40; Selbstanschauung 40.
Selbstbewußtsein 54. 55. 61. 62. 66. 134. 135. 147; S. und Materie 129. 130; S. und innerer Sinn 130; S. und Empfindung 131; bestimmendes und bestimmbares Selbst 135; S. und Substanz 137. 138; transzendentale Einheit des S. 55; Ursprünglichkeit des S. 55; objektive Einheit des S. 57; das „ganze mögliche" S. 67.

Sensualismus 22. 23. 24. 42. 261.
Simplizität 147; S. der Seele 125. 136.
Sinn 54; äußerer S. 26. 30. 31. 38. 40. 60; innerer S. 26. 36. 37. 38. 39. 40. 54. 60 (= Apperzeption) 87. 127; als Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit 115; innerer und äußerer S. 70. 112. 129. 130. 133.
Sinnlichkeit 20. 42. 49; S. nicht = verworrene Vorst. 38. 113. 114. 115; S. und Verstand 110; Untersch. der S. vom Intellektuellen 38; reine S. 21. 25. S. = Rezeptivität 23. 42; S. und Spontaneität 59. 60. 61; transzendentale Sinnenlehre 21; S. der Mathematik 21.
Sittengesetz (s. Moral u. Ethik); S. und Naturgesetz 210; Faktum des S. 211.
Skeptiker 1; S. als Wohltäter der menschlichen Vernunft 131; Skeptizismus und skeptische Methode 53. 64. 143; skeptische Vorst. d. kosmologischen Fragen 153; skeptische Polemik 200; Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der reinen Vernunft 202; Skeptizismus als Ruheplatz 203; S. und Kritiker 204.
Sollen 161; S. und Wollen 165.
Sophisma figurae dictionis 136.
Spekulativ, Unterschied zwisch. spek. u. prakt. Erkenntnis 15. 20 usw.
Spezifikation, Gesetz der Sp. 183.
Spiritualismus 132. 138. 205; S. zum fruchtbaren praktischen Gebrauche 139; dogmatischer Sp. 188.
Spontaneität des Denkens 47. 140; S. des Verstandes 42; Sinnlichkeit u. Sp. 59.
Stahl 3.
Stammbaum des reinen Verstandes 50.
Subjekt (siehe auch Objekt); logisches und transzendentales S. 125. 154; denkendes S. 126. 130. 132. 134. 135. 136; S. der Inhärenz 126; S. als Erscheinung 39; „bloß im S." 30. 31; Subjekt und Objekt siehe Objekt.
Subjektive und objektive Quellen der Erkenntnis 76.
Subreption 133; S. des hypostasierten Bewußtsein 134; S.en der Empfindung 38.
Substanz 10. 41. 42; S. bei Leibniz 84; Grundsatz der S. 83 ff. 115; S. und Modus 88; S. als Substratum der empirischen Vorstellung d. Zeit 89; S. und Akzidenzen 89; S. als Bedingung d. Verhältnisse (d. Analogien) 90; S. und Handlung 94; S. nur durch Kräfte bekannt 112; absolute S. 126; Einfachheit d. S. 137. 138. 186. 207; S. als beharrliches Bild der Sinnlichkeit 159; S. als Voraussetzung der Relation 187.
Succession, Verh. zur Kausalität siehe „Kausalität".
Synthesis 55; der Reproduktion 65; produktive S. 67; S. *a priori* = notwendige Verknüpfung 87; dynamische S. (des Ungleichartigen) 160; philosophische u. mathematische S. 193; willkürliche S. 196; S. = Verbindung 54. 62. 71; Handlung der S. 60; S. *a priori* 19; geometrische S. 31; figürliche und intellektuelle S. 59.
Synthetisch, siehe Analytisch.
System 18. 45; unsere Vernunft selbst ein S. 198; systematisch nicht dogm. 198.

T.

Teleologie der Natur 121; organische T. 189.
Theismus 180. 181. 199.
Theologie, natürliche 41. 176;

natürliche und transzendentale Th. 180. 190. 212; rationale Kh. 216.
Topik, transzendentale 113.
Torricelli 3.
Totalität 50. 51; T. der Bedingungen 122; absolute T. 123. 134. 141. 142. 150; T. der Prämissen 123; T. der Synthesis 124. 133.
Transzendent und Transzendental 117. 142. 168. 216; tr. Grundsätze 120.
Transzendental 18. 19. 21. 26. 34. 43. 45; Definition des Tr. 18. 43; tr. Bedeutung und tr. Gebrauch der Kategorien 106. 108; tr. Objekt = X. (Begriff von Etwas überhaupt) 107; als unbekannter Grund der Erscheinungen 132. 154. 155. 177; als nicht empirischer Gegenstand 66; tr. = „außerordentlich" 109; tr. und transzendent 117. 142. 168. 216; tr. Erörterung 26. 30. 31. 32. 35. 51. 69; tr. und logisch 38; tr. als Methode (nicht psychologisch) 37.
Transzendentale Deduktion 70; tr. Schema siehe Schema.
Traum, Erkenntnis und T. 93; T. und Erfahrung 149. 154.

U.

Unbedingtes 119. 122. 140. 142. 177; transzendent. Vernunftbegriff des U. 5; U. als Prinzip der reinen Vernunft 120; U. als das Ganze der Erfahrung 120; U. der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Synthesis 123. 124.
Unendlichkeit 48. 143. 153. 159; transzendentaler Begriff der U. 144; mathematischer Begriff der U. 144; unendliche Teilung der Materie 146. 159; U. der Welt 156. 186; U. der Zeit 35; U. und Einheit 47; U. gegebene Größe 29; Unendl. Urteil 48.
Universum 156.
Unmittelbarkeit der Anschauung = Ursprünglichkeit u. Reinheit der Erzeugung des Gegenstandes 46.
Unsterblichkeit 11. 199. 200. 201. 211. 214. 218.
Ursache 10. 14, siehe Kausalität.
Ursprung 8. 30. 39. 43. 84. 137; U. und Anfang 9. 20.
Urteil 46. 49. 57 (als obj. Einh. der Apperzeption); U. als mittelbare Erkenntnis 46; Tafel der U. 47; U. und Kategorie 57; einzelnes U. 47; allgemeines U. 47; bejahendes U. 48; unendliches U. 48; disjunktives U. 48. 51; hypothetisches U. 48; assertorisches U. 49; apodiktisches U. 49.
Urteilskraft, Doktrin der U. 69; U. als Vermögen unter Regeln zu subsumieren 69; empirische U. 98; ästhetische U. 26.
Urwesen 41. 124. 171. 172.

V.

Varietät 184.
Veränderung 94. 95; V. und Wechsel 90. 91.
Verbindung als synth. Einheit des Mannigfaltigen 54. 59.
Vernunft, Natur der V. 16; realer und logischer Gebrauch der V. 118; V. als Vermögen der Einheit der Verstandesregeln 118; V.-einheit 119; praktische V. 123. 213; praktischer V.gebrauch 6. 139. 140. 151. 166. 181. 199. 205. 208. 211. 216; V. und Verstand 142; Einteilung der reinen V. wissenschaften 152; Interesse der V. 201; hypothetischer und apodiktischer V.gebrauch 182; schöpferische V. 186; diskursiver und intuitiver

V.gebrauch 194; V. und Erfahrung 203.
Vernunftglaube, siehe Glaube.
Vernunftschluß 122. 123, und Verstandesschluß 118; kategorischer, hypothetischer und disjunktiver V. 119. 170.
Verschiedenheit, Einerleiheit und V. 111; numerische V. gründet sich auf den Raum 111.
Verstand 20. 45. 49; als Verhältn. zwischen Apperzeption u. Einbildungskraft 63; Sinnlichkeit und V. 110; V. und Einbildungskraft 62; V. u. Vernunft 142; reiner V. 21. 50; menschl. V. = wissenschaftlicher 56; V. als Vermögen des Denkens 57, als Vermögen der Regeln 68. 118; V. als Quell der Naturgesetze 68; Spontaneität des V. 42; allgemeiner u. besonderer V.gebrauch 43; reine V.begriffe, s. Kategorie.
Verstandesschluß, s. Vernunftschluß.
Vollkommenheit als qualitative Vollständigkeit 51.
Vorstellung 52; Unterschied v. d. Wahrnehmung 101; V. und Gegenstand 52; V. als psychol. u. method. Erkenntnis 27.

W.

Wahrheit 44. 51.
Wahrnehmung 35. 54. 58; Antizipation der W. 80; W. u. Anschauung 80; W. u. Gegenstand 88; W. als einziger Charakter der Wirklichkeit 100, als Vorstellung einer Wirklichkeit 131; Unterschied von der Vorstellung 101; W. und Realität 130.
Wechsel 90. 91.
Wechselwirkung 96. 179.
Welt, Idee der W. 124. 153. 176; W.-Anfang u. W.-Grenze 142. 143. 148. 149. 150. 153; W. u. Natur 142; W. als absolutes Ganze 144. 158; W. nur im empirischen Regressus gegeben 156. 158; W.-Urheber und W.-Baumeister 190.
Widerspruch, Satz d. W., siehe „Identität".
Widerstreit 111.
Wirklichkeit 93. 98; logische W. 49; Zusammenhang mit dem Wirklichen 102; Postulat der W. 99; Feld der Möglichkeit und der W. 103; Grundsatz der W. 131; W. durch die Regel des Fortschritts der Erfahrung bestimmt 154. 155; W. und Möglichkeit 175.
Wirkung, Gleichheit d. W. u. Gegenwirkung 16.
Wissenschaft, sicherer Gang einer W. 2. 3. 19.
Wolff, Christian 7. 38.

Z.

Zahl 56. 51. 52. 111; Z. als Schema der Größe 72. 79; Z. als Schema z. Erzeugung der Zeit 73; Zahlgrößen 86; Z. und Größe 105; Zahlformeln 15. 79.
Zeit 26. 35. 38. 51. 71; Z. als Form der inneren Anschauung (des inneren Sinnes) 36. 37; Z. als formale Bedingung *a priori* aller Ersch. überhaupt 37; Z. als notw. Vorstellung 35, als subj. Bedingung 36. 37; Z. als *a priori* gegeben 35; Z. als ursprünglich und einig 35; Z. ohne Bez. auf äußere Empf. 36; Z. als Bedingung der Dynamik 36. 37; Z. ermöglicht Verbindung kontradiktorischer Prädikate 36; Zusammenh. m. d. Empfindung 38; Z. als „allgemein" der Kategorie gleichartig 71; Z. als Bedingung d. Zahl 73; Z. als unwandelbar. 75. 88 (Verhältnis zur Substanz); Zeitbestimmung u. Zeitbedingung 76; leere Z. 85. 143; objektive und psychologische Zeitauffassung 87; Ab-

lauf u. Ordnung d. Zeit 93; Z. b. Leibniz 114; Z. als Ursprung unserer Sinnlichkeit 115; unendliche Z. 143; absolute Z. 144.
Zeno 156.
Zufälliges 104. 141; empirische und intelligible Zufälligkeit 150; durchgängige Z. aller Naturdinge 168; Zufälligkeit der Materie 180; mögliche Erfahrung als etwas ganz Z. 198.
Zugleichsein 35. 75. 97. 128; das Z. im Satz d. Widerspruchs 76; Z. nicht ein Modus d. Zeit selbst 88; Z. gleich durchgängige Gemeinschaft 96; Z. und Wahrnehmung 96; Z. u. Raum 96.
Zurechnung 166.
Zweck, Z. = Idee 121. 188; Ordnung d. Z. 139; Endzweck 139; Prinzip des Z. 168; Zweckmäßigkeit d. Welt 179. 180. 190. 209; Z.-Einheit 189; systematische Einheit der Z. 212.

Fichte,

der

Erzieher zum Deutschtum

Eine

Darstellung der Fichteschen Erziehungslehre

Von

Dr. Ernst Bergmann

Professor an der Universität Leipzig

1915. VII, 340 Seiten. Preis 5 Mark, gebunden 6 Mark.

Urteile aus Briefen an den Herausgeber:

Sie haben es vortrefflich verstanden, die enge Beziehung hervorzuheben, in welcher der Rationalismus der Wissenschaftslehre zu der ganzen Gedankenwelt Fichtes steht, und doch zugleich den dialektischen Zwang dieser Schöpfung hinter dem wertvollen geistigen Inhalt seines Werkes zurücktreten zu lassen.

Wilhelm Wundt.

Ihr Fichtebuch ist mir ein gar lieber Genosse geworden. Ein reicher, großer, edelster Gedankengehalt ist aus Fichtes Werken geschöpft, von allen Abstrusitäten und Weitschweifigkeiten ihres Schöpfers befreit und zugleich in eine neue, schöne, zum Teil sogar vollendete Form umgegossen. Möge diesem Buch, das die Herzen wecken und befreien will, die weiteste Verbreitung zuteil werden. Möge diese Idee des Deutschtums in der Tat zur herrschenden Macht in der Seele unseres Volkes werden.

Edmund Husserl.

Ein schönes, aus ursprünglichem Drang heraus geschaffenes und so recht in unsere Nöte eingreifendes Buch.

Johannes Volkelt.

Ich glaube, Sie werden vielen ernsten Menschen eine Freude mit diesem Buch bereiten. Fichte bedeutet tatsächlich für uns Deutsche sehr viel mit seinem intensiven Glauben an die ewigen Werte. Aber er ist schwer zu lesen und für viele zunächst unverständlich. Da ist ein guter Führer unerläßlich.

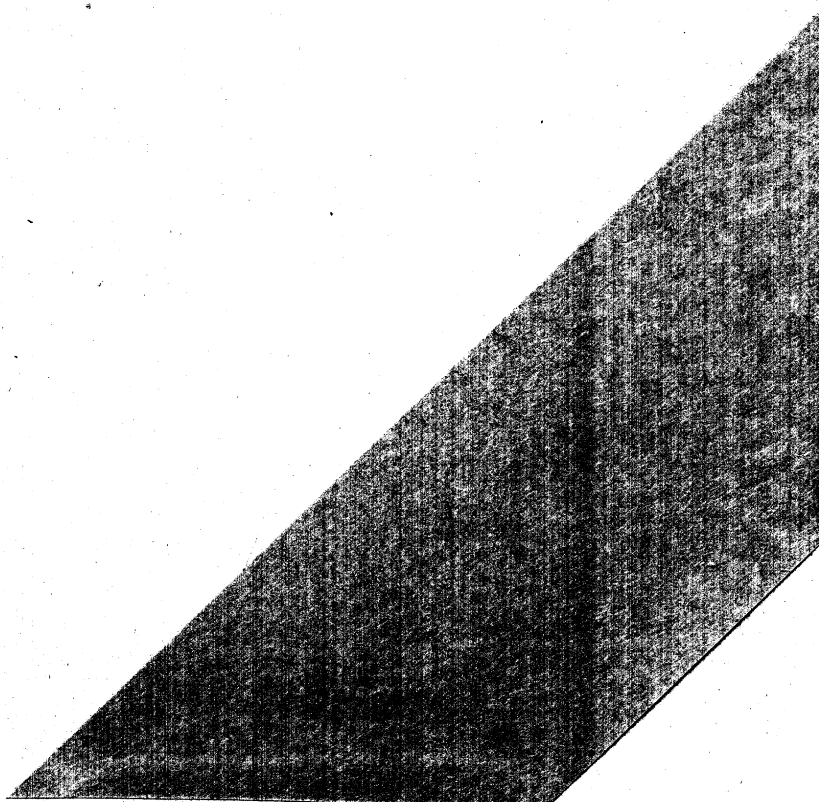
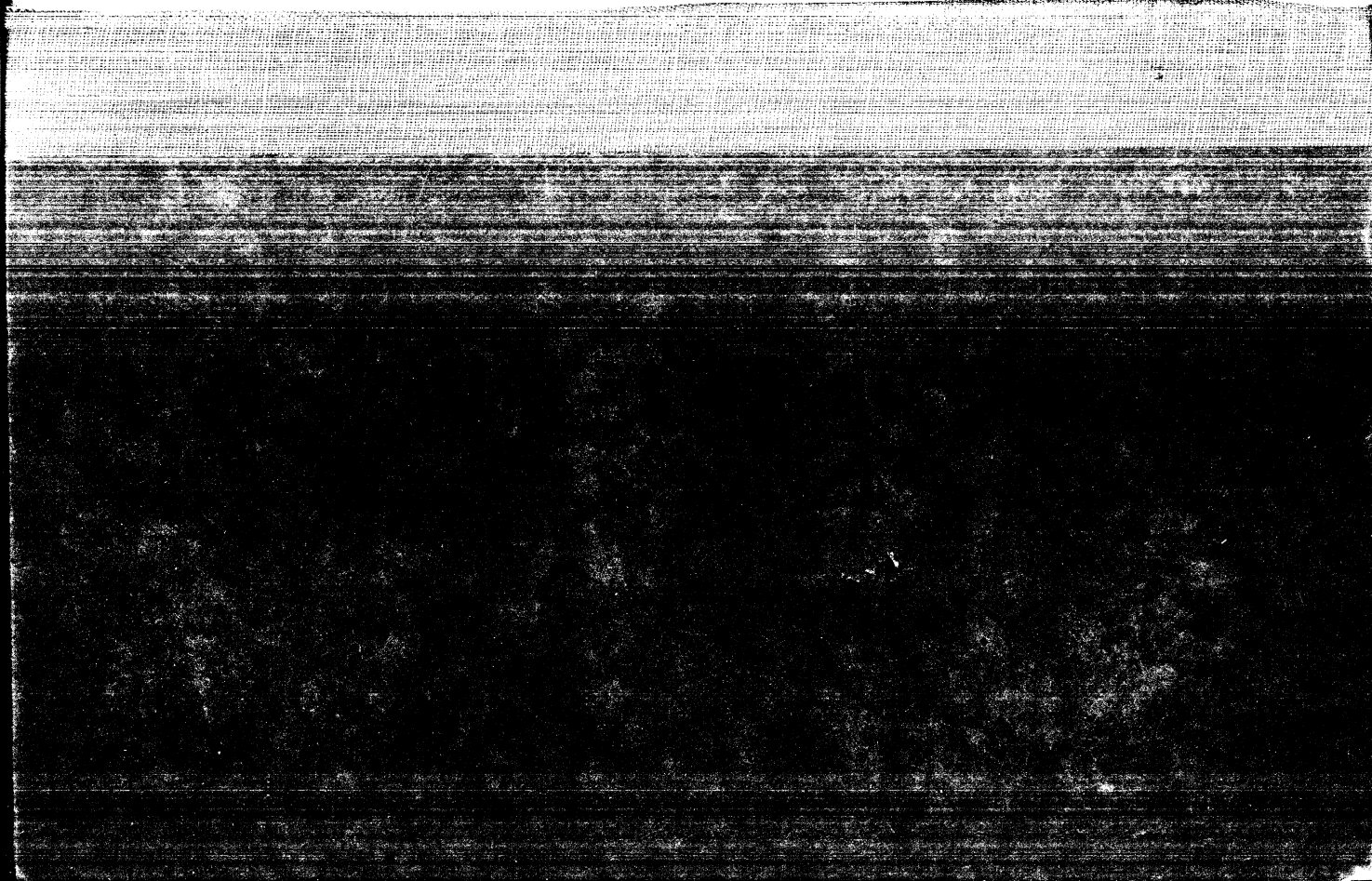
Georg Kerschensteiner.

Sie haben mit Erfolg zu verstehen und Fichte von der Seite nahe zu bringen gesucht, die seine bedeutendste ist und bleiben wird: von der persönlich-praktischen.

Oswald Külpe.

Ich glaube, daß Ihr Buch dazu berufen ist, eine bedeutsame Rolle in der geistigen und moralischen Erneuerung Deutschlands zu spielen.

Hans Vaihinger.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01908 2802